

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ им. А. М. ГОРЬКОГО  
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ**

**ГЕРМЕНЕВТИКА  
ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

**СБОРНИК 7**

**Часть I**

**МОСКВА 1994**

Российская Академия наук  
Институт мировой литературы им. А. М. Горького  
Общество исследователей Древней Руси

**ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Оборник 7  
Часть I

Москва 1994

Редакционная коллегия:

Гладкова О. В. (ответственный редактор)

Демин А. С.

Курукина И. Л.

Члены Общества исследователей Древней Руси выражают  
свою благодарность за моральную поддержку деятельности Об-  
щества директору ИМЛИ РАН, члену-корреспонденту РАН

**А. А. КУЗНЕЦОВУ**

и

исполнительному директору Академического общества ВАСГ, к. э. н.,  
доценту

**Л. М. ЦАРЕВОЙ,**

без которой настоящее издание было бы невозможным

С ИМЛИ  
ОИДР

# СОДЕРЖАНИЕ

## Часть I.

### 1. Литературоведение.

#### Материалы к дискуссии по преподаванию и периодизации древнерусской литературы

- Ужанков А. Н. Эволюция средневекового мировоззрения  
и развитие русской литературы XI-XVIII вв. ... 5  
Трофимова Н. В. О некоторых закономерностях в развитии  
жанра древнерусских воинских повестей. .... 38

#### Литература XI-XVII веков.

- Демин А. С. Путешествие души по загробному миру (в  
древнерусской литературе)..... 51  
Ужанков А. Н. Когда и где было прочитано Иларионом  
"Слово о законе и благодати". .... 75  
Бучилина Е. А. Дикая вопросов об Адаме в апокрифической  
"Беседе трех святителей". .... 107  
Седиванов Ю. Б. Житие преподобного Зосимы в составе  
древнерусского Пролога. .... 142  
Гладкова О. В. Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога:  
исследование и тексты. .... 167  
Зеленокоренный А. М. "Засаложники" в "Слове о полку  
Игореве". .... 185  
Пауткин А. А. Древнерусские святые князья. Агиологичес-  
кий тип как культурно-историческая систе-  
ма. .... 212  
Ранчин А. М. Князь - страстотерпец - святой: семанти-  
ческий архетип литературных памятников о  
князьях Вячеславе-Василе и Борисе и Гле-  
бе. .... 225  
Курсанов А. Н. Князь Глеб Андреевич, его гробница и "Жи-  
тие". .... 252

## Часть II.

- Кириллин И. М. Епифаний Премудрый как агиограф препо-  
добного Сергия Радонежского: проблема  
авторства. .... 264  
Минеева С. В. Похвальные слова на память Зосимы и Сав-  
ватия Оловецких, приписываемые Льву Фи-

ологу (к проблеме атрибуции и источни- ков).....	275
Алехина Л. И. Образ Гора-Злочастия (к вопросу о миро- воззрении автора "Повести о Горе-Злоча- стии").....	313
<u>Древнерусская литература и литература нового времени</u>	
Николаева Е. В. Традиции ораторского красноречия в публицистике Льва Толстого.....	323
<u>2. Агиология.</u>	
Архимандрит Макарий (Веретенников) Епископ Тверской и Кашинский Анакий - подвижник XVI века.....	336
<u>3. История и источниковедение.</u>	
Азбелев С. Н. К вопросу о происхождении Рюрика.....	363
Никитин А. Л. Первый Рюрик и "варяжская легенда".....	375
Вогданов А. П. София - премудрость Воиня и царица София Алексеевна. Из истории русской духовной литературы и искусства XVII века.....	399
Курукина И. Л. Материалы и истории полемики конца XVII века.....	429
Бронштейн В. А. Новый взгляд на историю гороскопа Петра Великого.....	441
<u>4. Искусствоведение.</u>	
Хромов О. Р. Цельногравированные лубочные книги XVII- XIX веков. (Технологический аспект изуче- ния).....	454
Соколов Б. М. "Не для почитания образов святых, а для пригосуждения...". Икона, "фряжские листы" и ранняя русская ксилография.....	468
<u>5. Библиография.</u>	
Нечезова Т. Е. Научные труды Владимира Владимировича Кускова.....	478
Васедания семинария Общества исследователей Древней Руси.....	488

# ЭВОЛЮЦИЯ СРЕДНЕВЕКОВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ И РАЗВИТИЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XI - первой трети XIII вв.

Данная статья представляет собой конспективное изложение "Теории стадийного развития русской литературы XI - первой трети XIII вв." В основу "Теории" положена идея примата сознания в средневековом литературном процессе, выражавшемся становлением на разных исторических этапах определенного доминирующего синкретического метода познания-отражения. Средневековый метод отражения выполнял ту же функцию, что и "художественный метод" в новое время. Он формировал на стадии своего господства определенную литературно-художественную систему /в которую входили: жанры, изобразительные средства, стиль и т.д./, отличающуюся от предшествующей и подготавливающую последующую.

В этом и заключается идея стадийного развития древнерусской литературы.

Она может послужить основой как нового подхода в периодизации древнерусской литературы, так и ее теоретической истории, в построении которой подступал еще в 1925 г. акад. П.Н.Сакулин,<sup>1</sup> а в наше время - акад. Д.С.Лихачев.<sup>2</sup> На мой взгляд, такая история русской литературы до сих пор не написана по причине отсутствия ее обоснованной теоретической платформы. Попыткой ее создания и является "Теория стадийного развития".

Поскольку литература - продукт интеллектуальной деятельности человека, логично было бы вывести универсальную формулу взаимосвязанного развития сознания /выраженном в мировоззрении, спосо-

бах мышления и познания и т.д./ и литературы на дифференцированных /по определенному ряду признаков/ стадиях:

мировоззрение



синкретический метод познания=отражения

/в переходный период - художественный метод/



литературная форма

/жанр, элементы художественной изобразительности, стиль/

Такой подход в изучении литературных явлений позволяет увидеть не только конкретный результат развития литературы в виде конкретных произведений, но и выявить и объяснить происхождение их литературно-художественных особенностей.

Практически же все имеющиеся истории древнерусской литературы сосредотачивают свое внимание на констатации изменений в литературном процессе XI-XIII вв. путем обобщения исследований отдельных произведений, и, как правило, оставляют без анализа причины, которые обусловили эти изменения. Точнее сказать, объясняют их социальными событиями гражданской истории. Поэтому и периодизация истории древнерусской литературы привязана в них к периодизации русской гражданской истории /или даже выводится из нее/, хотя это два совершенно самостоятельных процесса, где-то пересекающиеся /актуальные темы древнерусских сочинений продиктованы важными историческими событиями/, а в большинстве своем - нет /что может быть нелепее утверждения о существовании связи между символизмом XI-XII вв. и становлением государственности в Киевской Руси ?! И выведения первого из второго ?/. Отсюда - постоянная подмена причин следствием, или же одного явления другим /развития мировоззрения - гражданской историей/ и т.д. В качестве примера приведу типичное в своем роде "объяснение" изменений в лите-

ратурном процессе с указанием на их "причину": "Под влиянием начавшейся централизации государственной власти, новых социально-экономических условий, выдвинувших государственные интересы выше феодально-иерархических и породивших потребность в людях с высокими психологическими качествами, могущих преданно служить единому складывающемуся государству, интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения. Этот интерес усиливался влияниями южнославянского и византийского Предвозрождения, явившимися на Русь вместе со вторым южнославянским влиянием."<sup>3</sup>

Из "объяснений" Д.С.Лихачева получается, что "интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения" "под влиянием начавшейся централизации государственной власти"! Два параллельных и самостоятельных процесса - формирование новой религиозно-рационалистической системы мировоззрения /приведшей к перемене внимания с объекта познания - Бога и сотворенного им мироздания, на субъект - человека, что равносильно революции в мировосприятии/ и становление Российской государственности - грубо сведены Д.С.Лихачевым воедино, причем с указанием причинной зависимости /на основе материалистического понимания "бытия", определяющего "сознание"/ первого от второго! К ним по традиции присовокуплены "социально-экономические условия" и "второе южнославянское влияние" с "византийским и южнославянским Предвозрождениями"; - то есть, типовой набор "объяснений", стремящийся ничего не упустить, но, по сути, ничего и не проясняющий.

Такие "объяснения", даже если они принадлежат известному ученому, не могут быть признаны удовлетворительными. Поэтому и назрела необходимость изучить первооснову любого литературного процесса - и мировоззрение, и его составляющий метод художественного от-



ражения действительности. Это даст возможность не просто выявлять и описывать изменения в художественной изобразительности древнерусской литературе, но и правильно объяснять их.

По моему глубокому убеждению, развитие художественного начала в литературе обусловлено эволюцией сознания, то есть, причина изменений лежит в смене способов осознания /познания/ мира и методов его словесного отражения.

Взгляд древнерусского писателя на мироздание, как человека православного, не мог значительно отличаться от принятой на ту пору в обществе религиозной концепции мира. Для средневековья характерен синкретизм личностного и общественного сознания<sup>4</sup>, тем более, что в основу мировоззренческих представлений положено православие с его христианской философией, а большинство авторов древнерусских сочинений были людьми духовными. То есть практически в любой период на протяжении XI-XVII вв. писатель в значительной степени отражал общественные представления /правда, не обходилось без исключений, но потому-то этих инакомыслящих и называли еретиками/.

Эти общественные представления не были неизменными на протяжении восьми столетий.

В зависимости от господствующих религиозно-философских взглядов можно выделить ряд мировоззренческих стадий, на которых поступательно пребывало древнерусское общество в процессе своего развития. В тесной взаимосвязи с ними находилось и писательское сознание. Собственно, по древнерусским сочинениям только и можно выявить эти мировоззренческие стадии, равно как и изменяющийся метод отражения, зависящий от общественного мышления.

Даже в литературе нового времени, литературе светской, свободной от церковного влияния, художественный метод становился общим для писателей одного литературного направления: классицизма, ро-

мантизма или реализма - все равно, и это не смотря на значительный, по сравнению с XI-XIII вв., рост личностного сознания и самосознания, и, как следствие, - углубление писательского индивидуализма.

Но художественный метод литературы нового времени, хотя и согласуется с определенным методом познания, обладает самостоятельностью. Иное дело - "художественный метод" древнерусской литературы, который "не выделялся из познавательного метода своего времени в целом, как явления синтетического /активно синтезирующего представления эпохи/".<sup>5</sup>

Иными словами, средневековый метод отражения был синкретизирован /слит/ с методом познания, был тождествен ему. А познавательный метод, в свою очередь, "был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества /и всего средневекового мира/".<sup>6</sup>

Если же показать, что метод познания со временем претерпевает изменения, то появляется еще одно свидетельство изменяемости и метода отражения.

Возникает вопрос: насколько средневековый метод отражения, синкретизированный с методом познания, был "художественным"?

По большому счету, речь, конечно же, не идет о художественном методе отражения действительности, равном художественному методу литературы нового времени. Можно говорить о специфическом средневековом литературном методе познания=отражения. Художественный метод - категория самостоятельная, дифференцированная с методом познания, и дистанцированная от него. У художественного метода свои специфические черты /например, типизация, обобщение, вымысел,

- отсутствующие в средневековом методе отражения/. Только поступательное развитие средневекового метода познания=отражения и объективные причины, связанные с секуляризацией сознания, способствовали выделению художественного метода в самостоятельный в переходный период от средневековой литературы к литературе нового времени /40-е годы ХУП - 30-е годы ХУШ вв./. Поэтому для русской литературы XI - 30-х годов ХУП вв. было бы правильное говорить все же о средневековом литературном методе отражения, который является предшественником самостоятельного художественного метода, его предисторией.

Стало быть, чтобы определить средневековый литературный метод отражения ■ ту или иную историческую эпоху, необходимо определить метод познания, обусловленный мировоззренческими представлениями этой эпохи. Это, ■ свою очередь, требует анализа /хотя бы в общих чертах/ и дифференциации онтологических воззрений в разные века, дабы определить перемену ■ них, или, наоборот, постсаянство. В противном случае, отсутствие такого анализа средневекового мировоззрения с закономерностью приведет к далеким от истины выводам. Что, собственно, и подтвердила дискуссия конца пятидесятых - первой половины шестидесятых годов о "художественном методе" древнерусской литературы.<sup>7</sup>

Тогда большинством ученых было признано бытование неизменного для всего русского средневековья религиозно-символического мышления, и, как следствие, привело к выводу о наличии одного художественного метода в литературе Древней Руси на протяжении всех семи столетий.<sup>8X</sup> Сложилась парадоксальная ситуация. Все ученые гово-

<sup>7X</sup> Особое суждение по вопросу имеет Л.С.Лихачев, полагающий, что в одном древнерусском произведении автор мог использовать

рили и продолжают говорить о развитии древнерусской литературы, связывая его с историческим развитием общества. Но неосознанно отказывая ■ эволюции мышления и его продукта - метода познания-отражения, исследователи, тем самым, неосознанно отказывают в развитии и самой древнерусской литературе, поскольку она является результатом деятельности того же "неизменяющегося" мышления. Но с таким заключением они бы, конечно, и сами не согласились.

Между тем, в эволюции сознания XI-XIII вв. теперь, кажется, уже никто не сомневается. Это видно хотя бы из примера изучения развития идей /продукта того же сознания/ в русском обществе /читай - литературе/ XI-XIII вв., которые исследуются и давно, и весьма плодотворно. Стало быть, изменяется и мышление, и связанный с ним сред-невековый метод отражения. Но эта связь сред-невекового метода отражения со сред-невековым мышлением ■ мировоззрением долгое время оставались вне поля зрения литературоведов.

Существенным вкладом в изучение проблемы стали статьи Н.И.Прокфьева<sup>9</sup>. Изучая "принцип изображения природы" в древнерусской литературе XI-XIII вв. ему удалось выявить и "проследить общие закономерности ■ изменении самих литературных принципов ее /т.е. природы - А.У./ изображения и установить связи этих принципов с

различные художественные методы / ?! - А.У./, поставив художественный метод - категорию мировоззренческую, в зависимость от литературной формы - жанра, стиля писателя - категорий литературных /См.: Л и х а ч е в Д.С. К изучению художественных методов русской литературы XI-XIII вв. // ТОДРЛ., -Т.20.-М.-Л., -С.5-28/. Ученый допустил подмену одного понятия другим, подразумевая под "художественным методом" не принцип образного отражения действительности, а литературные приемы.

господствующими мировоззренческими системами различных исторических эпох"/С.231/, а в итоге прийти к выводу, что "художественные принципы изображения природы изменялись в связи с развитием общественной жизни, с изменением мировоззренческих систем."/С.231/

Соглашаясь с синкретизмом художественного и познавательного методов, отмеченном А.Н.Робинсоном, Прокофьев Н.И. вносит существенное уточнение относительно доминирования религиозно-символического мышления в Древней Руси: "Религиозный символизм был господствующим не на протяжении всей истории древнерусской литературы, а в определенный период ее развития: его господство можно отнести к XI-XV вв."/С.233/. А в целом выделяет "в истории русской литературы и общественной мысли ... три господствующие мировоззренческие системы: религиозный символизм /XI-XV вв./, наивный прагматизм /XVI-XVII вв./ и рационализм /первые две трети XVIII в."/С.235/, подкрепляя свои выводы примерами различного подхода писателей в изображении природы в литературных произведениях соответствующих периодов. Однако, указав на имеющуюся связь мировоззрения и литературы, и отметив зависимость позиции писателей в изображении природы от "художественно-мировоззренческих принципов отношения" к ней, Н.И.Прокофьев оставил без внимания сами художественные методы /или метод/, соответствующие им же выделенным трем "господствующим мировоззренческим системам".

И первый в этом направлении шаг был сделан А.Н.Робинсоном при дальнейшей разработке проблемы. Он выделил художественный метод литературы Киевской Руси, присущий религиозно-символическому /или, его же словами, объективно-идеалистическому/ мышлению того времени: "Определяя художественный метод литературы Киевской Руси в общей форме как явление и типологически-средневековое и национально-оригинальное, представляющее собой своеобразное синтети-

ческое единство принципов познания и изображения, мы назовем его методом символического историзма.<sup>10</sup> Что же касается мировоззренческих систем и методов последующего времени, то они остались, как можно видеть по названию монографии Н.А.Робинсона, за ее пределами.

Здесь, к сожалению, приходится подвести черту под небольшим числом имеющихся работ по интересующей нас проблеме и еще раз указать на слабую ее разработку. До сих пор в нашем литературоведении не только не выявлена и не исследована связь художественного метода с мировоззренческой системой в определенные исторические эпохи, но и не определены сами эти системы и доминирующие в них синкретические средневековые литературные методы отражения. Говорить же о каких-то общих явлениях в древнерусской литературе, как скажем, эволюции пейзажа, появлении оригинальной бытовой повести да и о самом развитии литературы без опоры на литературный /"художественный"/ метод и мировоззрение писателей, значит постоянно говорить в следствии, забывая или умалчивая о его причинах.

Конечно же, одна статья, к тому же представляющая собой конспективное изложение идеи, не претендует на полноту в раскрытии поставленной проблемы. Взаимосвязи средневекового метода познания и отражения и самостоятельного художественного метода со средневековым мышлением и мировоззрением должна быть посвящена не одна работа. Здесь же на суд читателя <sup>представлена</sup> суть теории стадийного развития, построенной на основе многолетнего изучения эволюции русского средневекового мировоззрения и связанного с ним процесса развития литературы XI - первой трети XIII вв.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> В большой главе "Эволюция пейзажа в русской литературе XI-

Русскому средневековому онтологическому сознанию конца X - 30-м годам ХУП вв. соответствовало идеалистическое мышление и иррациональное мировоззрение. Секуляризированному сознанию переходного периода - 40-м годам ХУП - первой трети ХУП вв. - присущ когнитивный /адекватный научному/ тип отношения к реальности и рациональное /метафизическое/ мировоззрение. Естественно-научное мировоззрение стало складываться в новое время, уже в ХУП в., в основу его положено естествознание /как система научных знаний/. С этого времени стал формироваться и естественно-научный метод познания, но в старообрядческой среде сохранялось и религиозное мировоззрение.

Сказанное, однако, не означает, что иррациональное мировоззрение на протяжении семи столетий было неизменным. Условно его можно разделить на пять стадий. Каждая стадия отличается от предыдущей и последующей как способом познания мироздания, так и господствовавшим синкретическим методом познания и образного /или литературного/ отражения действительности. Однако господство одного метода не исключает, но, зачастую, и подразумевает развитие в этот же период иного, возможно даже антагонистического метода, становящегося доминирующим в следующей стадии. Причем в стадиях, совпадающих с переход-

---

первой трети ХУП вв.", входящей в готовящуюся в ИМЛИ РАН к печати коллективную монографию "Древнерусская литература: изображение природы", я попытался показать зависимость описания природы от господствовавшего на разных стадиях метода отражения.

ным периодом от одного типа мышления к другому /их две/ могут параллельно сосуществовать как минимум два метода.

Учитывая особенности мышления, способа и метода познания=отражения, характерные только для определенных временных отрезков, можно дифференцировать пять стадий ■ эволюции русского мировоззрения XI - первой трети XIII вв. и развитии средневековой литературы. Они выделяются на основе анализа сочинений древнерусских писателей путем определения доминирующего на той или иной временной стадии синкретического метода познания=отражения мира, как наиболее подверженного временным изменениям.

С разделением единого метода познания=отражения на два самостоятельных, произошедшем в 40-е годы XIII вв., заканчивается с р е д н е в е к о в ы й период в русской философской мысли и литературе. В 40-е годы XIII в. начался переходный период от средневековья к новому времени, в течение которого формировался не только самостоятельный метод познания, приведший к зарождению естествознания и теоретической науки в новое время, но и художественный метод отражения, способствовавший развитию, начиная со второй половины XIII в., х у д о ж е с т в е н н о й литературы.

Таким образом, на древнерусский, или средневековый период, приходится четыре стадии: 1 - мировосприятия /XI-XII вв./; 2 - миросозерцания /XIII-первая половина XIV вв./; 3 - миропонимания /вторая половина XIV-до 90-х годов XV в./; 4 - миропостижения /с 90-х годов XV в. до 40-х годов XIII вв./; 5-я стадия - миропредставления - переходная от средневековья ■ новому времени /с 40-х годов XIII в. по 30-е годы XIII в./.

Названия стадий носят условный характер и даны по основному процессу познания /осознания/ мира в тот или иной /но достаточно



определенно выделяемый/ временной отрезок.

Дифференциация мировоззренческих стадий по доминирующему синкретическому методу познания=отражения обусловлена тем, что он наиболее подвержен временным изменениям, в то время как определенный тип мышления, а тем более религиозный способ познания мира, охватывает, зачастую, не одну а две или три стадии.

Первой стадии мировосприятия соответствует идеалистическое /религиозно-символическое/ мышление. Стадия мирозерцания представляет собой переходный период к новому - объективно-идеалистическому мышлению, охватывающему две стадии /со второй половины XIX - до 40-х гг. ХХ в./ - миропонимания и миропостижения. Затем опять следует переходный период /стадия миропредставления/, но уже к естественно-научному мышлению.

Три первые стадии характеризуются идеалистическим /или религиозным/ способом познания мира "умом"- "очами духовными" через Божественную благодать - веру. Далее, в 90-х гг. XV в. до 40-х гг. XVI в. присущ рационалистический способ познания - с помощью "разума" /рассудка/.

Рассмотрим в конспективном изложении характеристики каждой из пяти стадий ■ укажем на некоторые существенные черты литературного процесса XI-первой трети XVIII вв..

#### Стадия мировосприятия /XI-XII вв./

С конца X в., со времени принятия христианства в качестве государственной религии, ■ на протяжении XI-XII столетий Русь пределала, ■ мировоззренческом плане, путь от языческого /чувственного, мироощущения к христианскому /умственному/ мировосприятию. Это - значительный переворот в сознании, своего рода умственная

революция. Ибо произошел резкий скачок в восприятии и понимании мира, окружающего человека.

Языческое восприятие мира основывалось на чувствах и опыте практической деятельности человека, ограниченной земледелием, охотой и кустарными ремеслами. Эмпирических знаний было недостаточно, чтобы постичь мироздание, и потому произошло - в его постижении - простое перенесение человеческих качеств на природу - ее одухотворение. Соответствующий этому наивному познанию метод можно условно назвать индуктивным: от частного человеческого опыта к общественному представлению о мире. То есть, от частного - человека, к общему - мирозданию. Немаловажно, что существовала только устная традиция передачи знаний, они не были фиксированными.

Христианство ко времени прихода на Русь имело уже почти тысячелетнюю традицию, с хорошо разработанной системой знаний /христианской философией/, зафиксированной письменно.

Приняв христианство Древняя Русь приняла и это обобщенное составлявшееся знание о четкой картине бинарного мира и представлениями о человеке, как малом мире, "микрокосмосе" - подобии большого мира - "макрокосмоса", давая пищу уже "уму", "очам духовным", а не чувствам - "глазам телесным". Не скудный человеческий опыт передавался устно, а обширное христианское знание, изложенное в книгах, заняло доминирующее положение в сознании образованных писателей. Не человек, а иерархическое мироздание с Богом в центре, оказалось объектом познания.

Человек был последним в ряду божественных творений и очутился на периферии мироздания. В центре мира пребывает Творец, откуда взирает Он на Им сотворенный мир. Этот взгляд Творца отражает обратная перспектива икон XI-XV вв.

Доминирующим методом познания-отражения на стадии мировосприятия был религиозно-символический метод. Он имеет двуединую сущность: объединяет /синкретизирует/ причину и следствие. Для второй стадии идеалистического мышления характерно отсутствие в древнерусских сочинениях указаний на причинно-следственную связь, но, зато, акцентируется смысловая. Например, деяния Владимира Святославича, крестившего Русь, сравниваются с деяниями византийского императора Константина, распространившего христианство. Братоубийство Святополка Окаянного - с братоубийством Каина и т.д.

Собственно "познание" сводилось к Богопознанию. Бог, согласно Святому Писанию, непостижим, но "познаваем". Однако "познание" "мыслится не как постижение сущности Бога, что считалось недопустимым для человеческого разума, ■ выявление смысла, который имеет Бог для человека. "Познание" таким образом, интерпретируется в духе истолкования, направленного на понимание."<sup>11</sup> Можно сказать, Бог не познавался, а осознавался. И осознавался, прежде всего, через свое творение. Величие Его виделось в окружающем мире, природе. Окружающий мир, как Божественное творение, не мог быть постигнут разумом, но воспринимался /осознавался/ "умом" - "очаи духовными" /"умная сущность мира"/. Поэтому отношение к природе - это отношение к Богу: природа не познаваема разумом, как и ее Творец, только умом<sup>12</sup> можно осознать ее величие: "Велий, еси, Гос-

<sup>12</sup> В Древней Руси понятие "ум" и "разум" не тождественны, и не выступают синонимами. Достаточно вспомнить хотя бы слова Даниила Заточника: "Въструбимъ, яко въ златокланца трубы в разумъ ума своего...", или народную присказку "ум за разум зашел". "Разум" - это рассудок, умственные способности, т.е. умение мыслить, доходить до сути в процессе размышления. "Разум" руководит чувствами.

поди, и чюдна дела твоя, никак же разумъ человеческъ не можетъ исповедати чудес твоихъ ... устроенных на семь сзате: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и там и свет, и земля на водах положена, Господи, твоимъ промыслом! Зверье разноличнии, и птица и рыбы украшено твоимъ промысломъ, Господи!"<sup>12</sup>

В этом отрывке из "Поучения" древнерусского князя Владимира Мономаха передан восторг православного человека пред сотворенным Богом мирозданием. Только мысленно и можно объять эту картину - от неба и до земли, от светил и птиц и до человека, - но не передать /"исповедати"/ "разумом" всех чудес творения - видимый вокруг мир. Но это не значит, что "разум" в этот период бездействует. Наоборот, с его помощью нужно, по словам Климента Смолятича, писателя XII в., "рассмотрити... и разумети, яко вся состоятся и сдержатся и поспеваются силою Божию..."<sup>13</sup>

А "разумети" приходится многое, поскольку природа представляет собой загадку. Ее явления, особенно бедствия /засуха, наводнение, землетрясение и т.д./ - воспринимались как проявление воли Творца, наказание за грехи: "Богъ наводитъ по грехомъ на куюждо-землю гладом, или моромъ, ли ведромъ, ли иною казнью, а человекъ не вестъ ничтоже."<sup>14</sup>

---

■ основе "разума" лежит когнитивный эмпирико-теоретический тип отношения к реальности. "Разум" станет основой рационализма. "Ум" - это духовная сущность, способность восприятия сокровенного знания /Откровения/ не через его принятие и приятие "разумом", т.е. рассудком, а на базе веры мыслью восходить к Богу /см.: "Шестоднев" Иоанна, ексарха Болгарского/.

Бедствиям часто предшествовали знамения "въ небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли етеромъ чимъ", <sup>15</sup> на которые обращали особое внимание летописцы и фиксировали.

Знамения не пытались понять как явления природы, но стремились разгадать их сокровенный смысл: "знаменья бо бывають ова на зло, ова ли на добро." <sup>16</sup> В сознании православных книжников XI-XII вв. они могли выступать и предвестниками событий /нашествия врагов/, и природных катаклизмов /засухи, наводнения/, и, наконец, человеческой судьбы.

Затмение солнца 1 мая 1185 г. предостерегает Игоря Святославича от выступления на половцев. Исход этого похода был решен еще до его начала, в чем автор "Слова о полку Игореве" не сомневался. Поэтому и произошло его предзнаменование - затмение солнца /солнце - символ князя/ 1 мая - день пророка Иеремии. <sup>17</sup> Однако Игорь не внимлет предупреждению /"спать князю умъ похоти, и жалость ему знамение заступи"/, и его постигает трагическая участь - плен, который для чести русского воина был хуже смерти.

Небесные знамения, описаниями которых особенно богаты летописи, не только выступают предвестниками каких-то событий или природных явлений, но и как бы являются их символами: кровавая комета - ратей и "кровопролития"; затмение солнца - плена или гибели князя и т.д.

<sup>17</sup> Совпадение отнюдь не случайное, и имеющее для автора глубокий религиозный смысл. Затмение в день пророка Иеремии указывало на смысловую связь между прегрешением Израиля, отпавшего от путеволившего его Бога истинного - "источника воды живы" и возжелавшего испить "воду мутну" из Нила Египетского, и согрешившем Игорем Святославичем /см. его раскаяние в "Ипат.лет-си"/, пожелавшем испить "Дону великого". Истинные /вечные/ ценности нашли

Сами же природные явления являют Божественную волю. Поэтому в их описании в XI-XII вв. авторы стремятся отразить Божественное провидение, ибо происходящее в природе /засуха, эпидемии ■ т.д./ и события /нападения врагов/ имеют свои смысл и цель, поскольку предопределены и ниспосланы Богом за грехи христиан: "...Земли же согрешивши... казнить Богъ смертью, ли градомъ, ли наведениемъ поганыхъ, ли вδροмя, ли гусеницею, ли иными казньми."<sup>17</sup>

Бог правит миром, и человеческая судьба в Его власти. Но у человека есть свобода выбора между добром и злом. И как он воспользуется ею: во имя спасения или гибели - это одна из главнейших тем древнерусской литературы, нашедшая отражение и в "Повести временных лет", и "Письме Олегу Святославичу" Владимира Мономаха, и "Слове о полку Игореве", и многих других не менее значимых в этом смысле сочинениях.

На этой стадии мышления *logos* имеет полный приоритет перед *ratio*. Слово воспринималось как символ, несущий в себе Божественную сущность и глубинный смысл. Ибо словом явил Господь волю - сотворил видимый мир и всякую "вещь" в нем. Отсюда такой в XI-XII веках пietet перед Словом, особенно - Святого Писания. К нему относились как к Божественному откровению, ■ котором отражена вся сущность мира. Отсюда приоритет духовного начала перед физическим миром. Поэтому и не пытались постичь материальный мир - "воплоче-

у них замену мнѣшми /временными/. За это и народ израильский, и кн. Игорь были наказаны опустошением их земли врагами.

Учѣдумайтесь хотя бы ■ начальные слова Евангелия от Иоанна: "Въ начале бе Слово, и Слово бе у Бога, и Богъ бе Слово".

ние Божия слова" - "разумом", т.е. рассудком и чувствами, ибо для его "постижения" достаточно было понять "умом", что о нем говорится в Святом Писании - Божественном Откровении. Исследовать не реальный мир, а его отражение, словесный символ.

В XI-XII вв. слово воспринималось на нескольких уровнях. На одном - содержательном /нарративном/, сохранившемся до сих пор, - слово воспринималось как носитель информации. На другом - символическом, характерном только для раннего средневековья, как материализованный символ.

С помощью слова-символа и создавалась /при отсутствии научного объяснения мироздания, когда мир дольний воспринимался как символ мира горнего/ упорядоченная система мироздания. Поэтому символизм был единственным возможным для XI-XII вв. способом построения целостной картины мира, в центре которой пребывает Бог - Творец.

Отсюда способом познания сущего выступало умозрение.<sup>18</sup> Отсюда и природа воспринималась как символ. Скажем, сменяющиеся, но ежегодно повторяющиеся времена года - это символ священной истории, отраженный в ежегодно повторяющихся христианских праздниках /см., к примеру, "Слово на первое воскресение по Пасхе" Кирилла Туровского, в котором весна символизирует Воскресение Христа/. Да и сама русская история в княжениях находит под пером летописцев аналогии=символы в библейской истории.<sup>19</sup>

Отношение к действительности в рассматриваемый период носило ценностный /аксиологический/ характер. Это видно на примере понимания категорий "времени" и "пространства", воспринимаемых в смысле единства. Время началось на Востоке, там, где был рай/"Сотворил Бог породу на Востоке..."/. Конец мира, Страшный суд ■

средневековом сознании православного человека был связан с Западом /не случайно, алтарь церкви с иконостасом располагался на восток, молящиеся обращались лицом к востоку; изображение Страшного суда – на западной, противоположной стене храма, у выхода./ Центр мира – в Иерусалиме, в храме Воскресения Господня, на лобном месте, где находится Гроб Господен.<sup>20</sup>

И время ■ пространство воспринимались ■ двух ипостасях, поскольку в представлении христиан существовали и сакральное время – вечность, ■ сакральное пространство – небеса, рай, – наряду ■ земным /дольним/ мирским изменяющимся временем и пространством. При описании обычной природы, пребывающей во временном состоянии, не воспроизводились статичные пейзажи, например, в "Слове о полку Игореве". Но при описании святых мест Палестины, где все символизирует время Христа, имеют место только описания пребывающей в статичном состоянии природы, символизирующей вечность, например, в "Хождении игумена Даниила в Святую землю".

Отношение православного человека к времени, как и к пространству, в XI-XII вв. было религиозно-нравственным, сопряженным с ожиданием конца мира, т.е. земного времени, и наступлением "будущего века", "жизни нетленной", т.е. вечности, которой удостаиваются только души праведников. Это совершенно однозначно выражено в "Письме Олегу Святославичу" Владимира Мономаха, адресованного на Страшный суд, и представляющем собой покаянную исповедь русского князя. О будущем же земном времени древнерусские книжники предпочитали не задумываться.<sup>21</sup> То есть, сложившись призму отношения к категории времени проступает проблема греховности человеческой жизни, проблема добра и зла, постоянно присутствующая ■ древнерусской литературе.



Подытоживая сказанное ■ мировоззренческих представлениях XI-XII вв. мне только осталось повторить, что для этого периода единственно возможным методом познания=отражения был религиозно-символический и о нем можно говорить как о средневековом литературном методе XI-XII вв.

Стадия миросозерцания /XII-первая половина XIV вв./

Способом умственного познания, наряду с еще сохранившимся в начале XIII в. умозрением /толкованием/ выступало в это время интуитивное созерцание идеи бытия, как эйдоса, т.е. некоего духовного образа. Это переходный период, во время которого религиозно=символический метод познания=отражения стал вытесняться новым - религиозно=прагматическим, а идеалистическое мышление - прагматическим /объективно-идеалистическим/.

Уже на раннем этапе, в начале XIII в., ■ литературе заметно присутствие этих двух методов. Если в предыдущий период наличествовала одна связь - по смыслу /отсюда прослеживалась и "зависимость" события от символа: пленение князя от затмения солнца/, то в переходный период появилась и причинно=следственная связь: одно событие выступало причиной другого. Она отразилась, прежде всего, в летописях. Скажем, уже ■ самом начале "Галицко-Волынской летописи" появилось указание на связь событий, не характерное для летописания предыдущих веков: "По смерти же великаго князя Романа, приснопамятнаго снодержца всея Руси... велику мятежу воставшу в земле Руской: оставившиа же ся дрейма снмома его единь 4 лет, а другии два леть."<sup>22</sup> Автор указывает на прямую связь между смутой в Галицко-Волынском княжестве /"земле Руской"/ и смертью великого князя Романа Астиславича, после которого не осталось совершеннолетнего наследника. Не погибни князь, или был бы взрос-

лым и сильным наследник — не было бы боярского произвола ■ княжестве.

Так через причину находят объяснения некоторые исторические события — следствие. Но все же, чаще поступки князя и явления жизни трактуются в традиционном провиденциализме: "Божимъ повелениемъ прислаша князи Литовьскій к великой княгини Романове...". "Спасъ Богъ от иноплемьникъ... тако бо милость от Бога Руской земле".<sup>23</sup>

С полным, по-прежнему, господством в сознании провиденциализма, прагматизм, тем не менее, обнаруживается и в трактовке отдельных исторических фактов /"По убьеньи же герьцокове, рекомаго Фридриха, ... мятѣжо же бывшу межу силными людьми о честь и о волюсть герьцоккову убьенного"<sup>24</sup>/, ■ принятии князьями решения /"Время есть христиномъ на поганее /идти/, яко сами имеютъ рать межи соборъ"<sup>24</sup>/, и т.д.

Отношение к окружающему миру, и, в частности, к природе, также претерпело изменение. Относиться ■ ней стали на бытовом, потребительском уровне. Появилась ее оценка, например, ■ точки зрения удобства ландшафта для строительства города /например, Холма кн. Даниилом Романовичем/, или монастыря /Кириллом Белозерским/ и т.д. Но еще не "научились" любоваться ее красотой — нет и оценочных ее описаний.

К концу периода, к середине XIV в. прагматизм стал играть весьма заметную роль в мышлении древнерусских писателей, а религиозно=прагматический метод познания=отражения полностью вытеснил религиозно=символический.

Наглядным тому примером служат произведения литературы второй половины XIV в. Казалось бы, автор "Задонщины" использовал

некоторую символику "Слова о полку Игореве", т.е. старый метод отражения. Однако образы "Задонщины" совершенно утратили свое символическое значение, что свидетельствует об ином литературном методе. Часть из них стала мало понятна не только читателям, но и книжным людям - переписчикам /оттого появились "темные" места в "Слове"/, а часть превратилась в реальные сравнения в "Задонщине". Скажем, не к Бояну-соловью, воспарявшему под небеса /соловей-то под небесами не поет!/, обращается автор "Задонщины", а к реальным птицам - соловью и жаворонку /поицему как раз высоко в небе/; не тучи, символизирующие половцев, с моря идут, а реальная гроза собирается, ■ т.д. Правда, вторая половина XIV в. - это уже начало новой стадии - миропонимания. Однако господствующим в ней становится именно религиозно-прагматический метод, формировавшийся в рассмотренный нами сейчас переходный период XIII-первой половины XIV вв. - на стадии сред-невекового мирозерцания.

Переходным я его называл потому, что он стал пограничным между идеалистическим /словесным/ способом познания Бога и материалистическим /чувственным/ способом познания материального мира.

Стадия миропонимания /вторая половина XIV- до 90-х гг. XV в./

Стадия миропонимания завершает пятивековой этап в развитии русской средневековой мысли, в основе которого лежало умственное или духовное "познание" Бога через благодать.

На всем этом промежутке времени бинарная картина мира не изменялась ■ сознании людей книжных ни по сути, ни по способу познания.

В восприятии христианина существовал и мир дольний, видимый, окружающий человека; и мир горний, невидимый, духовный. Оба явились Божественным творением, но с разными функциями. В мире мате-

риальном, подвластном течению времени, временном, пребывает человек душой и телом - во плоти. Временно пребывает. В мир сакральный, невидимый, отмеченный вечностью, переселяются души праведников, оставив на век брэнное тело /см. "Чтение" и "Сказание" о Борисе и Глебе/.

Дольний мир воспринимался очами телесными, горний - духовными, только через веру и можно достичь его.

Связь и единство противоположных миров осуществлена и выражена в едином Боге Отце, "Вседержителе, Творце неба и земли, видимого всего и невидимого"/православный Символ веры/. Посланный им в мир земной Сын Божий - Иисус Христос, явился олицетворением единства двух миров, ибо "совершен в Божестве и совершен в человечестве: истинно Бог и истинно Человек, также из души и тела: единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству: во всем нам подобному, кроме греха, ... единогоднaго, во двухъ естествахъ неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого<sup>25</sup>".

На этом этапе сознания, до XV в. мир видимый воспринимался как символ величия Творца, осознавался через Откровение, но не был подвластен разумному познанию. Хотя сознание /и основа мировоззрения/, по-прежнему, оставались религиозными, постепенно накапливаемый прагматический опыт, с одной стороны, и переводная литература по естествознанию, с другой, формировали уже практическое /или рациональное/ знание. Оно дало толчок в развитии мирской струи в объективно-идеалистическом мышлении XV в. Это привело к появлению русской оригинальной бытовой повести - нового литературного жанра.<sup>26</sup>

Окружающий мир стал восприниматься и осознаваться не только "духовными очами" - "умом", но и "глазами телесными" - чувствами,

и оцениваться разумом, как и практическая деятельность человека. Афанасий Никитин, например, по достоинству оценил выбор места под строительство города Виджаянагора, который не могли взять даже после многодневной осады неприятели /"Хождение за три моря"/. Эмпирико-теоретический тип отношения к реальности, базирующийся на опытном знании, стал той основой, на которой позднее развился когнитивный способ познания мира видимого.

В XV в. отношение к природе заметно обмирщилось. Утвердился утилитарный подход к ней. Человека приводило в восторг ее совершенство, разумность всего сотворенного, но за материальным творением уже не пытались увидеть тайный /сокровенный/ смысл. В природе между причиной и следствием была установлена прочная прагматическая связь, равно как и между историческими событиями. Скажем, в "Сказании о Мамаевом побоище" утренний туман 8 сентября 1380 г. объяснялся теплой ночью, а сама битва на Куликовом поле явилась результатом безвыходной ситуации для Дмитрия Ивановича: Мамай взял и новую дань русских, и захотел покорить Русь, как когда-то Батый. Только после того, как мирным путем не удалось предотвратить военных действий, митрополит Киприан благословил на сражение московского князя.

На стадии миропонимания окончательно сформировался и стал доминирующим религиозно-прагматический метод познания-отражения, основанный на дедукции, т.е. когда из общего /например, знания/, выводилось частное /представление/. Это стадия доминирования рассудка /в допустимых христианской философией пределах/ над чувствами. Она подготовила коренную ломку сознания и его реформацию. В XV в. были посеяны семена мирской культуры, взошедшие на последующей стадии миропостижения в виде господствующего рационализма,

и давшие в новое время ростки естествознания и художественной литературы.

Стадия миропостижения /90-е гг. XV в. - 40-е гг. XVI в./

Эта стадия русского средневекового мировоззрения названа стадией миропостижения, поскольку материальный мир стал постигаться "разумом". В основе трех предыдущих стадий - мировосприятия, мирозерцания и миропонимания - лежит умовосприятие как способ познания мира. Мир воспринимался "умом" - через веру, но оставался недоступен для познания разумом. Наблюдение и толкование параллелей между Откровением /Библией/ и природой и обществом выступало в качестве единственно возможной - словесной - формы "познания" мира. Для этого этапа мировоззренческой мысли важно было не познание истинно-сущего, а постижение через благодать величие Бога, сотворившего все видимое и невидимое. Мир не познавался, а воспринимался умом, духовной сущностью человека. На смену символическому мышлению и наивному прагматизму на стадии миропостижения пришел рационализм, основанный "на христиански-платоновской идее предуготовленности человека к адекватному познанию действительности /человек - "духовное подобие Бога"/".<sup>27</sup>

• В древнерусской литературе конца XV в. и, особенно, XVI в., заметно господство разума. И это не случайно. В подходе к действительности наметился практицизм, а в сознании стало складываться прагматическое мышление, закономерно приведшее к сомнениям, критицизму, проверке веры разумом. Рассудок доминировал над верой в реформационных движениях 80-90-х годов XV в., способствовал развитию мирского начала в сознании. Раскрепощению разума поспособствовало колебание основ некоторых религиозных убеждений, развивавшаяся в "нулевом результате" в 1492 г., т.е. в 7 000 г. от

сотворения мира, когда ожидался "конец света".

Необходимость требовала объяснений ожидаемого но не обмывшегося светопредставления и обоснования его перенесения на более поздний срок - 2 000 год по Р.Х., и расчета пасхалий до новой даты. А это уже деятельность не столько "ума", сколько "разума" - рассудка, интеллекта. Вот почему на этой стадии мировоззрения господствующим становится религиозно-рационалистический метод познания=отражения. Он основывается на индукции, т.е. заключение строится на обобщении единичных фактов, а мысль стремится от частного /явления/ к общему /обобщению/. Пример тому - сочинения Андрея Курбского. Происходит открытие основ диалектики, отразившейся в полемической литературе. Характерно, что если ранее опорой ■ обосновании мысли или ■ спорах выступали цитаты из Святого Писания, то в XVI в. публицисты стали опираться на законы природы /например, Иван Пересветов в своих посланиях государю/. На арену выступил когнитивный способ познания мира.

Сочинения XV в. ослабили веру в Слово. До XV в. вымысел в литературе воспринимался как правда, и он был редок. Вера в Слово сменяется убеждениями ■ доказательность словом. Слова перестали восприниматься как истина. При наметившейся секуляризации сознания "правда" отстранилась от "неправды", "вера" - от "неверия". Активнее стали вестись разговоры ■ полезном и неполезном чтении, создаются официальные индексы книг "истинных" и "ложных".

Для нас важен факт появления на этой стадии вымысла и первых опытов обобщения, как составных литературного метода.

С конца XV в. происходят изменения и в представлениях о "картине мира": теоцентризм сменяется антропоцентризмом. Человек оказывается ■ центре мироздания. Соответственно, перемещается и внимание с объекта познания - Бога, на субъект познания - человека.

Именно в XVI в. происходит "обнаружение" человека, личности. Это повлекло за собой развитие в литературе авторского начала, психологизации личности и т.д. /Андрей Курбский, Иван Грозный/.

В XVI в. на Руси развивается концепция, согласно которой "познать" /но не постигнуть !/ Бога можно не только "умом" через благодать /веру/, но и "разумом" - через познание природы. Природа стала восприниматься оторванно от ее Творца, как данная Богом человеку в услужение, а потому оказалась подвластной его деятельности, преобразуема и познаваема. Не тайны природы, заключенный в ней сокровенный смысл, свидетельствуют о величии Творца, а царящая в ней гармония, совершенство творения. То есть, на первое место выдвигается оценка творения, возможная только при критическом /познавательном/ отношении к нему. Появилось любование красотой, чего ранее не было /причем даже в произведениях церковных иерархов, как, например, в поучительных "словах" митрополита Даниила/, а это повлекло за собой появление в сочинениях литературных пейзажей - вымышленных, ставших элементом литературной композиции, образом /см. пейзажи в "Казанской истории"/.

В XVI в. в объективно-идеалистическом мышлении набирает силу рационально-индуктивный метод с его тягой к частным фактам /явлениям/, на основании которых затем уже делаются обобщения. Основой им служит конкретный человеческий опыт. В литературе появляются описания частной жизни и деятельности человека, результатов его рачительного хозяйствования. И рекомендации для подобной деятельности обобщены в книгах типа "Домостроя" и "Назирателя".

Это положение было сформулировано еще Томасом Аквинским: "Познание истины двояко: это либо познание через природу, либо познание через благодать." 28, было усвоено средневековой западноевропейской схоластикой, но не востребовано православной Русью до культурной переориентации в XVI в. с Византии на Западную Европу.



После первых в истории России выборов "всем народом" русского государя ■ 1598 г. подверглась серьезному сомнению теологическая точка зрения на божественное происхождение царской власти. Сомнения - это открытие ХУП в. Отсюда - самозванство в начале ХУП в. Остальные и писатели станут открыто-субъективно интерпретировать исторические события и критически оценивать действия монарха /см. исторические повести о Смутном времени/.

Эта стадия триумфа разума венчает средневековый период развития русского общества.

Стадия миропредставления /40-е гг. ХУП в., - первая треть ХУП в./

Стадия миропредставления - это переходный период от средневекового объективно=идеалистического мышления к рационалистическому мышлению нового времени. Для средневековья характерны религиозное мировоззрение и синкретический метод познания=отражения. Главной же чертой рассматриваемого периода является секуляризация мировоззрения, которая повлекла за собой бинарное деление синкретического религиозно=рационалистического метода. С одной стороны, произошло размежевание методов познания и отражения, и обретение ими самостоятельности в дальнейшем развитии. С другой - сам метод познания дифференцировался на два параллельных метода: религиозный и рационалистический.

Последний лег ■ основу метафизического понимания бытия и явился праобразом будущего, естественно-научного метода. Рационалистический метод способствовал развитию естествознания ■ новое время.

Секуляризированный метод отражения обретает, начиная уже с 50-х годов ХУП в., черты художественно-рационалистического метода. Собственно, он и стал основой формирующегося художественного

метода литературы переходного периода.

Можно назвать целый ряд признаков художественного развития литературы. Прежде всего, это освоение художественного вымысла, как литературного приема. До XII в. русская литература была литературой исторического факта.<sup>29</sup> В XVI в. вымысел проник в литературу, а в XVII в. стал активно ею овлаиваться. Использование вымысла привело к беллетризации литературных произведений. В средневековье православная литература была душепотезным чтением, в переходный период появляется легкое, развлекательное чтение в виде переводных "рыцарских романов" и оригинальных любовно-приключенческих повестей.

Средневековая литература была литературой исторического героя. В переходный период появился вымышленный герой, с типичными чертами того сословия, к которому он относился.

Обобщение и типизация пришли в русскую литературу следом за вымыслом, и утвердились в ней в рассматриваемый период, но они были бы не возможны без развития индукции на предшествующей стадии мировоззрения.

Изменяется и мотивация поступков литературного героя. Прежде они были обусловлены исторической необходимостью, теперь поступки зависят только от характера героя, его собственных планов. Происходит психологическая мотивация поведения героя, т.е. разработка характера литературного персонажа /см. повести о Савве Грудцыне, Фроле Скобееве и др./. Все эти нововведения привели к появлению чисто светских произведений, а в целом - к светской литературе.

Интерес к внутреннему миру героя способствовал появлению

жанра автобиографий /протопоп Аввакум, инок Елифаний/ и повестей с чувственной перепиской героев. Душечные переживания, вызванные любовными чувствами /граховными в оценке средневекового сознания/, становятся доминирующими в любовно-авантурных повестях конца ХУП - первой трети ХУИ вв. /повести о Мелюзине и Грунцвике, русском матросе Василии Кориотском/. И если внимательно разобраться, то начало русского сентиментализма нужно искать не в авторских повестях 60-х годов ХУИ в., а в рукописной повести начала этого века /см. "Повесть о российском кущи Иоанне"/.

Изменились представления и о времени. Когда с секуляризацией сознания в середине ХУП в. прошлое дистанцировалось от настоящего жесткими грамматическими формами прошедшего времени /при этом вытеснялись аорист и имперфект, выражавшие действие, начавшееся в прошлом, но не закончившееся в настоящем/, появились представления о земном будущем и соответствующие грамматические формы его выражения, в том числе и со вспомогательным глаголом "буду".

Ранее древнерусский писатель не взял бы на себя смелость сказать: "Завтра я буду делать то-то", - ибо это означало, что он завтра, прежде всего, будет жив, а утверждать это у него не хватило бы духа: жизнь его мыслилась в Божьей воле. Только с обмирщением сознания появилась такая уверенность в завтрашнем дне. А это уже близко нашему мировоззрению...

Подведем итоги сказанному. На каждой стадии развития мировоззрения формировался свой доминирующий метод отражения, который можно назвать средневековым литературным методом. Собственно художественный метод литературы начал складываться в переходный период к новому вре-

мени. Таким образом, и древнерусская литература в развитии своей художественной изобразительности прошла пять стадий, которые могут быть положены в основу ее новой периодизации.

### Примечания

1. С а к у л и н П.Н. Синтетическое построение истории литературы.-М., 1935.
2. Л и х а ч е в Д.С. Человек в литературе Древней Руси.-М., 1970. О н ж е: Развитие русской литературы X-XIII вв. Эпохи и стили.-М., 1973. О н ж е: Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е.-М., 1979.
3. Л и х а ч е в Д.С. Исследования по древнерусской литературе.-Л., 1986.-С. 102.
4. Г р о н о в М.Н. Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси.-М., 1978 -С. 29-47; О н ж е: Русская средневековая философия: структура и типология. Автореферат диссертации...доктора философских наук.-М., 1991.-С. 36; Л о с е в А.Ф. Философия. Мифология. Культура.-М., 1991.-С. 509.
5. Р о б и н с о н А.Н. Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур. // Славянские литературы.-М., 1968.-С. 84-85.
6. Р о б и н с о н А.Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI-XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии.-М., 1980.-С. 40.
7. Г а ч е в Г. От синкретизма к художественности // Вопросы литературы, 1958, № 4; А д р и а н о в а - П е р е т ц В.П. Об основах художественного метода древнерусской литературы // Русская литература, 1958, № 4; А в б е л е в С. О художественном методе древнерусской литературы // Русская литература, 1959, № 4; Л у р ь е Я. О художественном значении древнерус-

ской прозы // Русская литература, 1964, №2; Еремин И.П. Литература Древней Руси.-М.-Л., 1966. См. их синтетический обзор: Пурыскина Н.Г. О художественном методе древнерусской литературы. -Воронеж, 1988.

8. Азбелев С. О художественном методе..., -С.9-22; Еремин И.П. О художественной специфике древнерусской литературы// Литература Древней Руси.-М.-Л., 1966.-С.245-254. Позднее аналогичное мнение высказал В.В.Кусков в своей "Истории древнерусской литературы". Изд.4-е.-М., 1982.-С.10-13.

9. Прокוףев Н.И. К литературной эволюции весеннего пейзажа // Новые черты в русской литературе и искусстве. XVII-начало XVIII вв.-М., 1976.-С.231-242. Далее при ссылках на эту статью страницы указаны в тексте. О н ж е: Функция пейзажа в русской литературе XI-XV веков.//Литература Древней Руси.-Вып.3.-М., 1981.-С.3-18.

10. Робинсон А.Н. Литература Древней Руси..., -С.213.

11. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI-начала XII в. - К, 1988.-С.100.

12. Памятники литературы Древней Руси. XI-начало XII века.-М., 1978.-С.396-398.

13. Никольский Н.К. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII в.- СПб., 1892.-С.127.

14. Повесть временных лет //Памятники литературы..., -С.162.

15. Там же, -С.178.

16. Там же, -С.268.

17. Там же, -С.180.

18. Мудрагей Н.С. Средневековье и научная мысль //Вопросы философии.- 1989, № 12.-С.18.

19. Данилевский И.Н. Библиямы Повести временных лет // Герменевтика древнерусской литературы X-XVI вв. Сборник 3. - М., 1992; О н ж е: Библия и Повесть временных лет // Отечественная история. 1993, № 1.

20. См.: Данилова И.Е. От Средних веков к Возрождению - М., 1980.

21. См.: У ж а н к о в А.Н. Будущее в представлении писателей Древней Руси XI-XIII веков.//Русская речь.-1988, № 6.
22. Галицко-Волынская летопись //Памятники литературы Древней Руси. XIII век. - М., 1981.-С.237.
23. Там же, - С.252, 254.
24. Там же, - С.324, 320.
25. Книга правил святыхъ апостолъ, святыхъ соборовъ вселенскихъ и поместныхъ, и святыхъ отецъ. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.-1992.-С.5.
26. У ж а н к о в А.Н. Истоки русской художественной прозы//Русская бытовая повесть XV-XVII вв.-М., 1991.-С.5-18.
27. М у д р а г е й Н.С. Средневековье и научная мысль...-С.-24.
28. Там же, - С.24.
29. Л и х а ч е в Д.С. Развитие русской литературы X-XVII вв.-М., 1973.-С.130-132.

О некоторых закономерностях в развитии жанра  
древнерусских воинских повестей

Термин "воинская повесть" используется в литературоведении давно. Однако нельзя сказать, что понятие это определено полно и исчерпывающе. Чаще встречаем попытки определить более широкое жанровое понятие — повесть вообще, в том числе и в древнерусской литературе<sup>1</sup>. Наиболее удачным представляется определение древнерусского жанра повести, данное Н.И. Прокофьевым<sup>2</sup>. Исследователь выделяет несколько характерных признаков: эпический характер жанра, историчность событий и персонажей, построение на основе логико-художественной обусловленности или по хронологии, включение других литературных форм, преимущественное внимание к событиям, а не к их участникам, реально-правдивый способ изображения. Как дополнительные жанровые признаки отмечаются особый тип повествователя и язык прозаического повествования. Таким образом закрепляются общие видовые черты жанра повести. Воинскую же повесть из общего круга повестей выделяет объект повествования — сражение, поход, осада города.

Наблюдения над воинскими повестями XII—XVII веков приводят к выводу о том, что они могут быть разделены на два основных типа, которые развиваются на протяжении всего времени существования жанра. Эти два типа выделены на основе следующих признаков: 1/ приемов изложения событий, своеобразия развития сюжета; 2/ способов и приемов изображения персонажей; 3/ использования определенного круга изобразительно-выразительных средств с различными художественными целями.

Первый тип повестей условно назван нами информативным. В целом для этой жанровой разновидности характерно ослабленное сюжетное развитие, краткая передача основных фактов в ви-

де сообщений, малое внимание к персоналам, участвующим в действии, крайне ограниченное количество изобразительно-выразительных средств, преимущественно с оценочной функцией, использование устойчивых формул воинского повествования. Этот тип мало подвержен развитию, в основном оно заметно начиная с конца XIV в. в области художественных средств, которые подчиняются общему для того времени процессу распространения и магистания. Примечательно, что уже с XIII в. в повествованиях этого типа повествователь высказывает свою позицию путем рассуждений провиденциалистского типа, особенно ярко раскрывающихся через библейские цитаты и ретроспективную историческую аналогию. Эта черта также затем становится характерной для жанра в целом.

Типичным примером повести информативного типа может служить повесть о походе Игоря на половцев по Лаврентьевской летописи. Она отличается скатостью изложения событий, пропуском отдельных сюжетно традиционных или исторически достоверных этапов действия / подготовка к походу, первая битва с половцами/. Главный герой не играет значительной роли в развитии событий, он и все князья Ольговичи оцениваются повествователем отрицательно, подчеркиваются их честолюбие и неблагоразумие. Позиция повествователя проявляется через реплики: "А не веду боша строения"/366/<sup>3</sup>; "Нам же, видевше их, уласомся, и величаша своего отпадоша, не веду бо глаголемо пророком: "Нестъ человеку мудрости, ни есть мужества, ни есть думи противу господеву"/368/; "Где бо баше в нас радость - ныне не въздихаше и плачь распротранися! Исайа бо пророк глаголет: "Господи, в начале по-



михуом тх..."/368/; "и по малых днхх ускочи Игорь князь у половец — не оставит бо господь праведнаго в руку грешнича: очи бо господни на боящася его, а уши его в молитву их! Господи бо по нем и не обретоша, якоже и Саул гоня Давида, но бог избави и, тако и сего бог избави из руку неганных"/368/. Как видим, способов проявления повествователя несколько — это рассуждения прецедентального типа, библейские цитаты, ретроспективная историческая аналогия. Все эти способы известны разным летописным текстам, но в предшествующих воинских повествованиях широко не использовались.

Язык повести по преимуществу разговорный, значителен диалог. Широко используются воинские формулы. Случаи появления тропов немногочисленны и традиционны.

Все эти особенности сохраняют воинские повести информативного типа и на последующих этапах развития этой жанровой разновидности.

Более продуктивным и подержанным развитием оказался в древнерусской литературе сюжетно-повествовательный тип. Его характерными чертами являются развернутый сюжет, более напряженное развитие которого связано со значительным вниманием повествователей к персонажам произведений, в первую очередь к главному герою — князю; подробное повествование о событиях, соединяющее воинские формулы и конкретными деталями реальных событий, более широкое использование тропов, причем они, помимо оценочной, широко реализуют изобразительную и эмоционально-выразительную функции, что также связано со вниманием к человеку. Повествователь в этом типе повестей проявляет себя не только средствами, характерными для повес-

той информативного типа, но и через прямые пояснения и оценки действий персонажей. Примером раннего этапа развития военной повести соосчитно-повествовательного типа может служить повесть о походе Игоря по Киевской летописи /в Ипатьевском своде/.

Повесть представляет ход событий в характерной для жанра в целом схеме: подготовка к битве — сражение — последствия битвы. Каждый из этих основных этапов повествования приобретает в повести подробную смысловую разработку: включает в себя ряд эпизодов, точно и детально передающих ход события. Значительную роль в повествовании играет сам князь Игорь — его поступки и решения определяют развитие действия. С этим связано появление большого количества монологов героя, не только выполняющих информативную роль, но косвенно характеризующих Игоря. Способ изображения его здесь — идеализация, особенно заметная в сопоставлении с рассказом Лаврентьевской летописи и "Слова о полку Игореве".

Как и в ранних произведениях жанра, повествователь открыто не выступает в повести. Однако крайняя детализация изображения и стремление объяснить все действия героя например, повествователь, рассказывая о том, как Игорь пытался вернуть победавшие полки, поясняет: "... соими шолом, погнаша опять к полком, того дела, что быша познали князя и возворотилися быша"/Зб4/) выдают в нем заинтересованного человека и современника событий, что характерно для жанра. Оценка поражения Игоря дана прямой репликой повествователя, построенной на антитезе, идущей еще от Библии: радость-горе. "и тако во день святаго воскресения наведе на ны господь гнев свой, в

радости место наведе на ны плач, и во веселна место жело на рецѣ Каяли"/356/. Рассказывая же о последствиях похода Игоря, в результате которого половцами был захвачен город Рымов, повествователь позволяет себе сделать религиозно-символическое отступление, в котором объясняет неудачи русских князей наказанием божьим за грехи /отрывок этот наводит на мысль о том, что автор был знаком со "Словом о нашествии иноплемennых", помещенным в "Повести временных лет" под 1068 г./

Косвенным образом сочувственная позиция повествователя проявляется и через монолог-плач Игоря, в котором он говорит о причинах своего поражения, причем подчеркивается искреннее раскаяние князя.

В языковом отношении повесть по Киевской летописи богаче и ярче, чем по Лаврентьевской: точная и разнообразная авторская речь перемежается многочисленными репликами персонажей, тяготеющими к афористичности, что, очевидно, связано с богатой устной речевой традицией княжеских военных советов, речей перед дружиной. Примечательно, что в языке повести почти полностью отсутствуют воинские формулы: конкретность описания событий, вероятно, вступала в противоречие с обобщенным характером формул. Зато более широк круг использованных тропов: встречается много эпитетов, несущих эмоциональный характер, что связано с интересом автора к персонажам, используются сравнения с изобразительной функцией, многочисленные метонимии, особенно в описании битв.

Уже с XIII в. повесть событийно-повествовательного типа начинает развиваться. В первую очередь развивается, усложняясь, сюжет. Причем процесс этот в разных произведениях XIII-

XIV вв. проявляется неодинаково. Одно направление изменений находим в "Повести о разорении Рязани Батием", в которой происходит последовательное соединение сюжетов, одновременных по происхождению, но связанных с одним событием. Возникает "цепочная" композиция произведения, в которой каждый из четырех сюжетов самостоятелен и в то же время связан и предыдущим и последующим. При этом для истории жанра особенно важно, что связь первого /посольство Федора Ирязевича к Батю/ и второго /осада и взятие Рязани/ эпизодов не только логико-хронологическая, но и собственно сюжетная - развязка первого эпизода является завязкой второго.

Вместе с усложнением сюжета появляются и разные способы изображения персонажей / в зависимости от жанровой традиции, в которых тяготеют сюжеты/ - реально-исторический, идеализация, гиперболизация по фольклорному типу. Значительно шире и крут тропов, использованных в повести. Прежде всего, более многообразны эпитеты, причем большинство носят эмоционально-оценочный характер, помогает передать чувства и оценить события. Сравнения выполняют преимущественно изобразительную функцию, метафоры и метафоры-символы помогают передать чувства, эмоциональные состояния персонажей. ■ описаниях битв широко используются воинские формулы гиперболического характера. В значительной мере все эти средства связаны с усилением авторской позиции в повествовании, которая выражается различными способами. Повествователь высказывает свое отношение к героям с помощью эпитетов: безбожный царь Батий /184/<sup>4</sup>, после безделья /184/, благоверный князь /186/ и др.; эмоциональными восклицаниями: "да противу гневу божию кто

постонет!"/188/, прямой оценкой: "...Храбро и мужественно бьются, яко всем полком татарьским подивитися крепко и мужеству резанскому господству. И едва одолены их силныя полки татарския"/188/, "сия вся наиде грех ради наших"/190/, "Кто бо не восплачетца толкмиа погубели, или хто не возрыдает о селнице народе людей православных, или хто не покажет толкмиа побито великих государей, или хто не постонет такового пленения"/194/, "Сий бо град Резань и земля Резанская наименося доброта ея, и отиде слава ея..."/194/; ретроспективной исторической аналогией: /об Олеге Ингоровиче/"Сий бо есть второй стратоположник Стефан, приа венець своего страдания..."/188/; оценкой через мысли и слова врагов: "Татарове мятежа, яко мертвы востаха"/190/, "Царь же подивися ответу их мудрому"/192/ и др.

Другой путь развития воинской повести намечен в "Извести о битве на реке Калке" по Тверской летописи. В ней автор попытался ввести в хорошо известный по другим летописям сюжет дополнительную линию, которая, по идее, должна переплетаться с основной. Однако попытка эта оказалась неудачной, побочный сюжет об Александре Поповиче и семидесяти богатырях оказался заверненным лишь формально, сообщением об их гибели, а по сути соорван: после подробной первой части, рассказывающей о службе Александра Ростовским князьям, следует основной сюжет о Калкском походе, в конце которого сообщается и о гибели Александра. Но попытка усложнения сюжета и в этом случае связана с новыми явлениями на других уровнях произведения. Прежде всего, в рассказе о битве на Калке нет центрального героя, что не характерно для жанра.

Во-вторых, повествователь более активно и прямо, чем обычно, оценивает события, поясняет и высказывает свое мнение, почти не используя традиционные приемы цитирования и ретроспективной исторической аналогии. Так, оценивая причины поражения русских князей на Калке, автор пишет: "...по грехом нашим приидоша явнии незнаеми"/148/<sup>5</sup>, но в то же время: "Но не сих же ради сие случися, но гордости ради и величавна рускых князь попусти бог ому быти. Яма бо князи храбры мнози, и высокоуми, и мняше своею храбростию съделоваще"/150/, "Един бог весть откуда приведе за грехи наша и за похвалу и гордость великаго князя мстислава Романовича"/160/. Таким образом, автор повести видит причину поражения русских князей в несогласованности их действий, стремлении опираться лишь на свою дружину. Поэтому он критически упоминает и в поведении многих князей во время битвы, например: "иоша же и сам на оторожи Мстислав /Галицкий - Н.Т./: и видев полки татарские приша и повеле въоружатися всем своим. А два Мстислава /Киевский и Киевский - Н.Т./ в стану бяху, того не ведающе: не победа бо им зависти ради, бо бо мекх их прѣ велика"/156/.

Язык этой повести прост, его отличают сдержанность и лаконичность. Прямая речь используется в основном в рассказе о переговорах русских князей с половцами и татарами. Отсутствуют формулы воинского повествования. Из тропов наибольшее значение приобретают метонимические обороты, связанные с описанием битв.

Соединение двух типов распространения сюжета, представленных рассмотренными повестями, намечено уже в пространной

повести о Куликовской битве и в окончательном виде предстает в "Сказании о Мамаевом побоище". Здесь, при общем едином сюжете, укладывающемся в композиционную схему воинской повести, мы видим соединение последовательных микросюжетов с намечавшимися сквозными сюжетными линиями отдельных персонажей. Внутри же микросюжетов расширяется круг явлений действительности, описываемых автором: появляются картины-описания природы и войска. Большое значение приобретают и традиционные внесюжетные элементы, особенно молитвы, как средство выражения чувств и мыслей персонажей. Такое расширение рамок жанра, ранее приспособленного в основном для описания битв, связано прежде всего с усилившимся в это время в литературе вниманием к человеку, стремлением изобразить его жизнь полнее и глубже. вполне естественно, что все упомянутые сюжетно-композиционные изменения привели к расширению круга изобразительно-выразительных средств, использованных в произведении. При этом в общем количестве тропов увеличивается число тех, которые направлены на изображение внешнего мира, в частности, природы, то есть изобразительных, а из видов тропов более всего активизируются сравнения, что также говорит о растущей изобразительности текста. Вместе с тем растет и число тропов, которые помогают передать чувства и мысли персонажей. Начинает применяться прием соединения, наизывания художественных средств для более разносторонней характеристики персонажей и усиления эмоциональности повествования. Таким образом, расширяется и круг возможных средств для выражения позиции повествователя, который применяет все ранее бытовавшие способы оценки хода событий и героев произведения.

По существу, все более поздние повести, использующие традиции воинских повестей, развивали сюжетные особенности, выявившиеся в "Сказании о Мамаевом побоище". Так, "Каванская история" применяет сходные способы сюжетной компоновки текста, соединяя локальные микросюжеты со сквозными сюжетными линиями отдельных персонажей, причем в этом отношении последние выглядят гораздо более развитыми и полными, чем в "Сказании". Собственно описания битв в сюжете произведения занимают важное, но не ведущее место. Таким образом воинская повесть в данном случае выступает как подчиненный элемент более широкого исторического повествования. В связи с расширением содержания иным становится и изображение персонажей. Увеличивается не только их количество, но и разнообразие приемов их изображения, появляются образы, совмещающие положительные и отрицательные черты. В соответствии с отмеченными особенностями меняются и художественные средства. Эпитеты, и ранее являвшиеся одним из основных художественных средств воинской повести, в "Каванской истории" несомненно многочисленны и многофункциональны - их значение простирается от метафорического определения человеческих чувств /непросыпная печаль - 101<sup>6</sup>, скорбные беды - 39, горький глас - 152/ до описания внешности людей и характеристики предметов внешнего мира, при этом они наследуют не только традиции воинских повестей, но и житий, и фольклора. Продолжает развиваться и круг сравнений, особенно большое значение приобретает изменение характера признака сходства, положенного в основу этого тропа. Наряду с традиционными сравнениями по функции и внутреннему качеству значительное место начинают



занимать сравнения, построенные на основе внешнего сходства /зрительного или звукового/. Основное назначение сравнений — характеристика персонажей.

Более многообразны, чем раньше, и метафоры, причем большинство их связано с изображением человеческих чувств, а структура отражает общую тенденцию тропов к распространению и уточнению традиционных образов.

Таким образом, уже в XVI в. наблюдаем превращение собственно воинской повести в историческую и в связи с этим переориентацию всей художественной системы произведения с задачи отображения определенного исторического события в узком смысле на задачу художественно убедительного и подробного изображения ряда событий в тесной связи с поступками персонажей, участвующих в них.

Традицию исторической повести с воинским сюжетом продолжает в начале XVII в. "Сказание" Авраамия Палицына. Следуя за "Казанской историей" в основных принципах построения повествования, автор в то же время несравненно меньше внимания уделяет персонажам. В произведении нет центрального героя, большинство персонажей замкнуты внутри микросюжетов, что в целом ослабляет и сюжетно-композиционные связи глав произведения. Эта особенность уменьшает и количество художественных средств всех видов, направленных на характеристику человека. Однако стремление автора к детализированному, скрупулезно точному изображению событий, в свою очередь, расширяет круг средств, направленных на изображение явлений окружающей действительности. Большинство тропов носит традиционный характер.

Памятником, по существу завершающим развитие в древнерусской литературе традиции воинской повести, является "Повесть об азовском осадном сидении донских казаков". Как и "Сказание Авраамия Шалипына", эта повесть не имеет традиционного главного героя, но она в большей мере следует традиции классической воинской повести событийно-повествовательного типа, усложняя традиционную сюжетную схему в незначительной степени. Особое значение в этой повести приобретает влияние фольклора, связанное с личностью автора, сделавшего главным героем произведения "казачество вольное". Художественные средства в связи с этим во многом постоянные, следующие как фольклорной, так и книжной традиции. Значительное количество тропов, как и в "Сказании" Авраамия Шалипына, носит изобразительный характер, служит описанию предметов и явлений окружающего мира.

Таким образом, воинская повесть, уже в первые века своего существования имевшая две основные разновидности, в одной из них, событийно-повествовательной, прошла долгий путь развития от простейшей логико-хронологической структуры до сложного и многогранного исторического повествования, подготовившего развитие исторического повествования в новое время.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См., например: Хрущов И. П. О древнерусских исторических повестях и сказаниях. XI-XII столетие. Киев, 1878. С. 9-II; Русская повесть XIX в.: История и проблематика жанра. Л., 1973. С. 8, 23-34.

2. См.: Прокофьев Н. И. О мировоззрении русского средневеко-

вья и системе жанров русской литературы XI-XVI вв.// Литература древней Руси. М., 1975. С. 32-33, 36-37.

3. Повести о походе Игоря на половцев цитируются по изданию: Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1980. - с указанием номера страницы в скобках.

4. Текст "Повести о разорении Рязани батыем" цитируется по изданию: Памятники литературы древней Руси. XIII век. М., 1981. - с указанием номера страницы в скобках.

5. "Повесть о битве на реке Калке" цитируется по изданию: Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981. - с указанием номера страницы в скобках.

6. "Казанская история" цитируется по изданию: Казанская история. /Подгот. текста, вступ. статья и примеч. Г.Н.Монсеевой. М.; Л., 1954.

## ПУТЕШЕСТВИЕ ДУШИ ПО ЗАГРОБНОМУ МИРУ

### (В древнерусской литературе)

Данная статья посвящена древнерусской литературной эсхатологии. Об этом предмете опубликовано совсем мало работ, притом они очень старые, а излагается в них преимущественно содержание эсхатологических памятников (См.: Сахаров В. *Эсхатологические сказания и сочинения в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи*. Тула, 1879; Батюшков Ф. *Сказания о споре души с телом в средневековой литературе* // *Журнал Министерства народного просвещения*. СПб., 1890. Сентябрь). Предлагаемая же статья рассматривает эволюцию эсхатологических картин в древнерусской литературе с XI по XVII вв.

Эсхатология делится на две большие части. Одна часть - о душах отдельных людей, о рае и аде для душ. Другая часть - о всем человечестве, Страшном суде, о судьбе всей Земли. Данная статья придерживается только первой темы - о душах, рае, аде. Изображение Страшного суда не рассматривается, оно не содержит мотива путешествия.

Не Библия была первым сочинением, открывшим загробное путешествие для Руси, но ряд сравнительно небольших переводных произведений. Они - основа данной статьи. Большинство переводных источников текстологически не изучено, приходится опираться на старейшие списки памятников, а иногда на поздние, но зато не дефектные списки.

### "Видение Исаии"

В уникальном пергаменном "Успенском сборнике", датируемом концом XII - началом XIII вв., переписан один из древнейших переводных апокрифов "Видение, еже виде святыи Исаия пророкъ сынъ Амосовъ".

Эсхатологические сведения как торжественные, потрясающие преподносились апокрифом. Рассказ вел крайне почитаемый человек - библейский пророк Исаия, который запросто пришел к цесарю Иудей, поцеловал его, сел на царский одр и начал говорить не наедине перед цесарем, но публично. Перед сидящим пророком стояли князья, царские советники, священнослужители. Сидели еще лишь другие пророки, справа и слева от Исаии, но затем они преклонили колени, уже в такой позе продолжая слушать.

Речи Исаии даже страшны. Исаия вдруг заговорил другим голосом. Окружающие поняли, что им вещает святой дух. Затем Исаия внезапно замолчал, очи его были отверсты, но он никого не видел. Пророки уразумели, что Исаию посетило видение (*Успенский сборник XII-XIII вв./ Издание подготовили О.А.Князевская, В.Г.Демьянов, М.В.Ляпон. М., 1971. С. 169, стб. 2-с. 170, стб. 1*).

Сокровенные знания изложил пророк. Исаия пришел в себя и поведал, но уже не всем присутствовавшим, а только цесарю, цесаревичу и пророкам о том,

что увидел на небесах. Апокриф предупреждал, что подобное видение невозможно видеть никому, ни до Исаии, ни после него, а содержание видения нельзя возвещать народу, только избранным (172.1, 176.1-2).

Вознесся на небеса не Исаия во плоти. Он ведь потом вернулся в свое тело, в свою плоть, возвратился в свою оболочку, "в одежду свою". На небесах побывал его "дух", этот "дух" вошел в Исаию извне, "вдохновением", был наслан ангелом (170.1, 172.1, 173.2, 176.2).

Понятия "душа" и "дух", по-видимому, различались. "Дух" Исаии, видимо, станет полноправной душой, когда окончательно отлетит от тела. Ангел на небе утешал Исаию, что тот, скончавшись, душой вернется на небо. А пока ангел называл этого "духа" плотским сыном (176.2).

"Дух" выглядит иначе, чем душа, на нем еще нет "вышней" одежды (173.1).

"Духу" не все разрешено узнать. Он не имеет права знать, как зовут сопровождающего ангела. Имен тех, кто встречается на небесах, "духу" также не дано услышать. "Дух" не все в состоянии увидеть, в чем и признается: "Не возмогь видети" (170.1, 173.1, 174.2, 176.2).

"Дух" Исаии нельзя удостоить статуса души. Когда он молит ангела, желая остаться на небесах, то ему мягко, но непреклонно отказывают: пока не время. А другой ангел даже негодует, чего это на небе появился "дух", которому снова предстоит "в плоти жити" (173.1).

"Дух" изображен призрачным двойником Исаии. У него тоже видно тело - не только очи, но и лицо, и руки: Исаия вспоминает, что, вознося его "дух", ангел взял его за руку. "Дух" передвигается, кланяется, говорит, даже поет, читает письмена, переживает, радуется, удивляется, скорбит, боится, трепещет, ужасается. "Дух" помнит о земном мире (173.2, 170.1, 172.2, 174.1-2).

"Дух" напоминает паломника по святым местам, которого бодит специально посланный сопровождающий, тот, кого называли "вож": "Дух" доволен, что сопровождающий оказался кротким и предупредительным, а следующий "вож" обещан еще лучшим. "Дух", как и положено паломникам, расспрашивает "вожа", лишь созерцает показываемое, но не вмешивается в события, хотя в общих перемещениях участвует, занимая скромное место.

И все же это неординарный паломник, которому соответственно придан неординарный сопровождающий, - не рядовой ангел, но ангел с высшего, седьмого неба, не кланяющийся низшим ангелам. И конечно, этот паломник - не человек, а "дух" человека, легко восходящий "на высоту", "на въздухъ", "на аерь", передвигающийся как-то неопределенно, но мгновенно в места на место (170.1, 171.1-2, 173.2).

Загробный мир нечетко описан в апокрифе. Как можно понять по тексту апокрифа (а переводной текст не всегда вразумителен), для того, чтобы попасть в загробный мир, надо было двигаться сначала на восток, потом вверх. Загробный мир делился на ярусы. Первым следовал "воздух", очевидно над землей. Затем - "твердь", а выше небеса. У шестого неба отмечено два яруса: "воздухъ шестатаго небесе" как преддверие неба, а после - само шестое небо. То же и у седьмого неба: "аерь седьмага небесе" и небо само. Кроме того упоминался ад, место которого не обозначено: где-то под "твердью" (170.1, 171.2, 173.1-2, 176.1).

Небесные ярусы как бы сплюснуты. Расстояния между небесами не определены, равномерны и не велики. Каждое небо простирается преимущественно горизонтально вширь. Чем выше небо, тем дальше оно простирается, занятое ангелами. На пятом небе их "легионы бесчисленны", "непроходимых силъ тьмы", то есть неисчислимое множество. На седьмом небе их еще больше, во главе их - архангел Михаил, они кланяются Господу, сыну Божию, ангелу "духовному", святому Духу (171.2, 173.1, 174.1).

Небеса образуют колоссальную лестницу. Все небеса видны с седьмого неба. Нижняя, так сказать, перекадина - это "тврдь", где воюет сатана и ополчение его (170.2, 175.1).

Загробный мир, являющийся Исаии, изобразительно беден и однообразен. У каждого неба есть врата, а при вратах - стерегущие. На каждом небе - толпы разных ангелов стоят слева и справа вокруг престола. На шестом небе нет престола, а ангелы уже все одинаковы, "имеаху единъ възоръ". На седьмом небе стоят престолы, лежат одежды и венцы, приготовленные для праведников (172.2, 175.2).

Все пребывает в напряженной связи друг с другом. Пение, раздающееся на шести небесах, доносится до седьмого неба. На седьмом небе находится книга, куда записываются дела каждого человека, ничто, произошедшее на земле, не утаится на седьмом небе. Происходящее каким-то образом отражается и на "тврди" ("яко же естъ на земли, тако естъ и на тврди"). Сын Божий, проходит все небеса до "тврди", а потом снова восходит наверх (170.2, 174.1, 175.1).

Такова была стройная и цельная эсхатологическая картина, с которой первоначально могла познакомиться Русь.

### "Хождение Агапия в рай"

Этот второй апокриф о рае, переписанный в "Успенском сборнике", служит дополнением в "Видении Исаии", рассказывая о человеке менее значительном, чем пророк Исаия - об игумене Агапии. Повествование в "Хождении" не несет налета торжественности и таинственности. Агапий не произнес торжественную публичную речь, но записал свои впечатления в одиночестве, не запретил распространять написанное им, но заповедал противоположное - "чтение се" читать во всех церквях (473.2).

Агапий в самом деле посетил рай, "походи места Господня". В том его уверил сам Бог, который представился Агапию и пояснил, какие места вокруг него: "Азъ есмь господь Бог, творецъ небу и земли... Места же си раиская суть". Другой персонаж подтвердил: "Азъ есмь Илия Тезвитения... сѣде живу... древа раиская" (469.1, 471.1, 473.1).

Рай, описанный в апокрифе, находится где-то на земле. Чтобы попасть в него, не нужно возноситься в небеса, но достаточно переплыть море на корабле, очутиться, вероятно, на каком-то острове (который покинуть можно тоже только кораблем).

Этот рай как земное поднебесье упоминается в апокрифе. Обитатели рая, как сказано в апокрифе, с земли воссылают славу на небо. Агапий в раю падает ниц на землю. Илия Тезвитения вспоминает о том, что Бог вознес его ■

колеснице, благословил его под небом, но потом спустился ("спиде"), посадив Илию уже не на небе, а в земном раю (469.1-2, 470.2, 471.1).

Земной рай - не простое земное место. Дорогу туда сообщает Бог избравшему человеку, которого сопровождают и ведут чудесные существа. В раю - все красивое и яркое, разнообразное и ослепительное, невиданное и несказанное. Агапий видит Иисуса с двенадцатью апостолами, окруженного многими человеческими лицами (херувимами и серафимами), а также птицами. В центре рая - неземное сияние (469.1, 470.2).

Но в целом - это спокойное место, где люди могут отдыхать, "испочивь от труда". Райский остров покрыт роскошным лесом, напоминающим сад- "ветроград" (так называет его Агапий). На цветущих и плодоносящих деревьях щебечут и поют птицы; узкая стежка ведет вглубь острова, к молебне, окруженной высокой стеной с маленьким оконцем; внутри молебни возвышается огромный крест; а недалеко от молебни приготовлены одр, стол с белым хлебом и колодец со сладостной водой.

Душ в раю не много, рай представлялся малонаселенным; редко, когда там кто-нибудь встретится (468.1-2, 469.2, 470.2-471.1).

Человек во плоти, посетивший рай, остается чуждым раю. Агапий не мог увидеть душ людей ("живь человек не может видети душъ человеческъ" - 471.1), поэтому вместо душ увидел виноградные гроздья (души, объясняет ему Илия, - "тобе являхъ ся грьздовиємъ"). Поэтому Агапий не узнал ни Христа, ни двенадцати апостолов, ни Илию Тезвитянина. Они называли себя, а Агапий видел лишь, что ему встретились то "великий муж", то мужи в белых ризах, то "человекъ старь". Агапию постоянно приходилось спрашивать: "Господи, съкажи ми, чьто се, еже вижю?"

Очарованный местом, куда он попал, Агапий восклицает: "Да не излезу из дровъ сихъ, нъ да сде съкончаю живот свой!" Агапия, несмотря на его желание остаться, выпроводили из рая (468.2, 469.1-2, 470.2).

Таковы две разные эсхатологические картины, с которыми могли познакомиться древнейшие читатели: одна - грандиозная картина загробного мира в "Видении Исаии", другая - идиллическая картина полузагробного места в "Хождении Агапия".

### "Хождение Богородицы по мукам"

Еще одно переводное эсхатологическое произведение, которое читали в глубокой древности, это "Хождение Богородицы по мукам". Оно переписано в пергаменном "Троицком сборнике" XII-XIII вв.

Апокриф рассказывал о том, как Богородица осмотрела ад. В аду мучились все грешники, а души грешников: "Мнози душа пребавють въ месте семъ". Богородица "видела, како ся душа мучать" (Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. М.В.Рождественская. М., 1980. С. 166, 168).

Душа представлялась сохраняющей телесную внешность человека. У нее имелись ноги, и за них можно было вешать. У души различались талия, грудь, шея, голова, темя, поэтому видно было, как постепенно погружаются души в огны: одни до пояса, другие по лазуху, третьи до шия, а четвертые "до верха". Душа в аду обладала лицом, с очами и устами, в которых то кипела змея, то

пылало пламя. Иногда в устах виднелись зубы, которыми скрежетами. Язык тоже был у грешной души, за него подвешивали или падали огнем. Все тело сохранялось до мелочей, даже ногти на руках и ногах, за которые цепляясь, подвешивая за них несчастную душу. Всегда ясно было, мужчиной или женщиной является душа (170, 172, 174, 176).

Души сохраняли внутренние свойства живого человека. Из души мужчины хлестала кровь. Души чувствовали жжение огненной реки. Душа мыслилась дышущей: если душу подвергала изощренному мучению, то она "не моглаше воздохнути". Души часто кричали и вопили.

Души не теряли память. Они помнили, что Сын Божий приходил на землю; что с тех пор, как они в аду, их никто не посещал до Богородицы.

Души остались такими же грешными, какими являлись на земле. Например, апокриф с досадой утверждал, что не только язычники на земле, но и их души, попавшие в ад верят в идолов: "И доселе мракомъ злымъ содержиши сущь. Того ради аде тако мучатся" (168).

Однако души не полностью дублировали человека, когда-то жившего на земле. Души в аду представлялись более обезличенными. На них уже не было одежды. Конкретные личности оказывались неузнаваемыми. Распознавалась лишь их прошлая корпоративная принадлежность, да и то после пояснений архангела, характеризовавшего скопления грешников: "вот,- показывал архангел Богородице,- плохие попы, вот - плохие патриархи, вот блаудливые черницы и попадьи, вот ростовщики, хлятвопреступники, клеветники, разбойники и убийцы; вот евреи, которые мучили Иисуса Христа: вот людоеды и т.д.

Души в апокрифе изображены неподвижными. Они не ходят, не передвигаются как-либо иначе, даже не стоят на ногах. Чаще всего они погружены в огонь, находятся в подвешенном состоянии, или действительно висят.

Души мучимы, но, в сущности, неуязвимы. Души не сторади, иногда лишь язык скручивался от жара, но тела всегда оставались целыми: "мучатся на векъ" (172).

География ада в апокрифе неотчетлива, оттого что неотчетлив маршрут хождения Богородицы. Богородица молилась на горе Елеонской, перед ней с юга отверзся ад. Но потом в тексте начинаются неясности. Сообщается, что Богородицу ангелы повели на юг. Значит, спустились с горы, затем, очевидно, нырнув под землю, полетели вглубь ада (168, 170).

Неясность изложения усиливается. Сообщается, что ангелы повели Богородицу на север. Но не понятно, как Богородица повернула на север: пошла назад или продолжала спускаться вниз. Из изложения следует лишь, что Богородица дальше зашла на север, чем на юг, т.е. следовательно, северная часть ада была протяженней.

Затем Богородица повернула на запад. Опять не ясно, как это произошло. Сказано невразумительно: "изведоша пресвятую отъ востокъ на левую страну" (176). При чем тут восток? Богородица с севера пошла на запад. Но немного ходила, словно западная часть ада была наименьшей.

С запада Богородица вознеслась на небо, на восток, в рай, путешествие окончилось.



Нежность географического пространства ада, по-видимому, намеренна. В апокрифах обычно неотчетливы подходы к загробному миру, маршруты по загробному миру, расстояния преодолеваются во сне, или в видении, или в чудесном полете.

Богородица все путешествие передвигалась над адом, над его поверхностью, не касалась никого и ничего, что видела в аду. Высота ее полета, пожалуй, менялась. То она смотрела с огромной высоты, и скопища грешников виднелись, как мельчайшие горчичные семена. То она как бы подлетала вплотную, и отдельный грешник виделся крупным планом, даже его зубы и ногти.

Ад многонаселен. Его пространство заполнено не только грешниками, но и ангелами. Ведь к каждому виду мучений, которым подвергают массы грешников, приставлено по наблюдающему ангелу.

Главные стихии ада - тьма и огонь, лавная часть адского ландшафта - огненные реки, текущие во тьме по адской "земле". Одна река - кроваво-красная. Другая река - смоляная, бурная, kloчущая, "яко въ котле", с большими огненными волнами, река очень глубокая: погружает грешников на глубину 1000 локтей. Есть и аду и огненное озеро. Всюду разбросаны также отдельные огненные очаги (174, 176).

Предметный мир ада пустоват, даже беден. Апокриф однажды упоминает "одры" и "стоны", то есть постели и противни, на которых лежат грешники, постели и противни тоже огненные, и огненном же облаке. Упомянуто еще древо железное, с железными ветвями и железной вершиной, оборудованной разными железными приспособлениями, на нем подвешены за языки грешники (170, 172).

Картина мучений на безпросветна. Адский огонь не уничтожающ. Железное дерево не плавится от жара. Даже вблизи пламени полно драконов, змей и червей. К тому же Богородица выпросила ежегодную передышку душам от мучений и от огня. Был момент, когда из ада стали видны семь небес, свет заставил отступить адскую тьму, сын Божий сошел, явил свое лицо грешникам в аду (168, 180).

Текст апокрифа приворочен к запросам древнерусских читателей. В него вставлены упоминания древнерусских языческих богов - Трояна, Хорса, Велеса, Перуна (168).

Апокрифы составляли картинную энциклопедию загробного мира для Древней Руси.

### **"Слово о видении апостола Павла"**

Энциклопедия загробного мира не обязательно многотомна. Однажды она сжалась в один апокриф. Это "Слово о видении апостола Павла", или коротче - "Павлово видение". Апокриф явно компилятивен, объединяет сюжеты и мотивы разных апокрифов, в том числе "Видения Исаии", но особенно "Хождения Богородицы по мукам".

В "Павловом видении" душа представлена более телесной, она сильнее связана с телом, чем в других апокрифах. "Павлово видение" предусматривало медленность исхода души. Ангелы собирались вокруг умирающего человека,

ждали, когда душа выйдет из тела (*Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. М., 1863. Т.2. С. 43*).

Из большого грешника даже встрясают душу. Душе велели присмотреться к своему телу, чтобы вернуться именно в него, когда наступит Страшный суд, ангелы трижды повторяли: "Душе, познай свое тело, отнюду же изиде", "возри на свою плоть, познай жилище свое" и пр. (43,45).

Душа, вышедшая из тела, сохраняла компактность, оформленность. Душу брали, целовали, несли, вели или владели. Каждую душу возносили ангелы, праведную душу - благие ангелы, ее ангел-хранитель и ее "дух", ранее живший в ней на земле. Еще выше присоединялись "прочая власти". Потом душу ставили пред Господом. После разбора душу уводили, праведника архангел Михаила нес в рай, беззаконная душа предавалась ангелу Тимелиху, а также в руку Аратарию: "да заключать ю в темьнищи адстей" (43,44,45,46).

Душа облекалась в одежды. Грешная душа "имуща ризы осквернены", другие грешные души - в подпоясанных портах (52,53).

От океанной души исходил смрад. Ангелы жаловались: "Смрадъ ся изиде въ вся ны" (45).

У души различалось множество элементов тела. Их в "Павловом видении" названо больше, чем в прочих эсхатологических апокрифах; упомянуты пуп, брови, волосы на голове, до них погружаются в огонь, упомянуты ноздри, из них выползают черви (49-51).

"Павлово видение" страшнее рисует мучения душ. Цельность тел уже не сохраняется. Счетверенными крыльями изо рта тянут внутренности, раскаленной бритвой срезают уста и язык, отрубают руки, ослепляют очи, терзают огненным жезлом, протыкают рогами. Души мучаются голодом и жаждой (50-53).

Существовала еще краткая редакция "Павлова видения", в которой душа, пожалуй, еще более очеловечена. У души, оказывается, есть сердце: "духъ ту завидивъ влезе въ сердце". Душам приписаны и человеческие состояния: "смерть..., вражда, мечь и рана". Души уныло молчат в краткой редакции, ничего не разъясняют, несут зримое изображение своих земных грехов, "дель своих образы" (130, стб.1-2; 131.2).

"Павлово видение" так скомпилировало всевозможные мотивы, в том числе взаимоисключающие, что возникла новая картина. Апокриф указал два разных пути, ведущие в ад. Один путь упомянут в начале апокрифа: сойти вниз, в бездну (42). Этот путь уточнен краткой редакцией: "подъ твердь земную" (130.1). Второй путь изложен в середине пространного апокрифа: из рая лететь вниз, на запад, к основанию неба, там течет великая река - "Окионъ", обходящая вселенную, за океаном находится ад (49).

Ад описан с усилением традиционных деталей. ■ аду не тьма, а пугающая тьма крошечная, "тьма и скорбь и туга". В аду не просто отвратительные черви, а червь неусыпающий, длиной в локоть, с двумя головами (46, 49, 54).

Топография ада отличается от той, которая представлена "Хождением Богородицы по мукам". В "Павловом видении" огненная река, текущая по аду, превращается в огненную пропасть, глубина огненной реки триста локтей, а в нее погружено множество душ, "друта на друге", мечутся. Есть еще много пропастей, где черви пожирают людей. Есть в аду и узкий колодец, уходящий в

бездну, в него еле просунуть человека, "камень горящее во всех частех его", он забит палимыми душами. Сверху огненный колодец запечатан семью печатями, чтобы не выходил невыносимый смирд (50, 51, 54).

Упомянута принципиально новая деталь ада: снег. Зима парит на дальнем западе ада: "Несть сде ничто же, нъ тьтью снег и гроза" (55), пусть хоть семь солнц воссияют, все равно не согреться. Краткая редакция апокрифа упоминает еще град (130.2).

По утверждению краткой редакции, каждый грешник в аду страдал от одиночества: "кождо сетуя, долу поникъ, уединень отъ другъ", "и отъ помощникъ уединень" (131.2).

В "Павловом видении" сбивчиво описан рай, вернее, три рая. Один рай - на седьмом небе. Это как бы некое помещение, видны алтарь Божий, занавес и престол, около которого курятся благовония. Христос сидит справа от Бога-отца. Павел видел, как Христос сшел с разверзшегося неба, на голове Христа была повязка (49, 56).

Второй рай находится ниже, на третьем небе. Это уже целая географическая область. Ведут в нее врата, перед вратами стоят два золотых столпа, на каждом столпе золотая скрижаль, заполненная письменами с именами праведников, возможно, ■ с изображениями их деяний. За вратами простирается чудесная земля, там обитает пророк Исаия. Через землю течет молочко-медовая река, на ее берегах посажены деревья, полные сладких плодов, растут финиковые деревья высотой в 30 локтей. Свет всемерно ярче серебра. Далее находится озеро Херуспийское. Золотой корабль перевозит к золотому городу, который зовется град Христов и, очевидно, находится на острове.

Остров описан крайне путано, изложение можно истолковать следующим образом. Город окружают четыре реки. На западе от города течет медовая река Фисыния, там живут библейские пророки. На востоке течет винная река Фишр; она поворачивает с востока на север, и там обитают библейские Авраам, Исаак, Иаков. На севере течет елейная река Гиония, она поворачивает с севера на запад, а там поют праведники, ожидающие прохода в город. На юге течет молочная река Евфрат. О ней больше ничего не сообщается (48).

Сам город огражден 12 стенами, в каждой стене по тысяче столпов. Посреди города высокий алтарь, у престола стоит библейский Давид, в руках держит псалтырь и гусли, поет на весь город, ожидая схождения Христа с седьмого неба (47-49).

Третий рай, который увидел Павел, - эдемский. Описание его следует в конце апокрифа. Как и в "Хождении Агания", эдемский рай Павла напоминает сад, расположенный где-то на земле, но в "Павловом видении" эдем величественней. Из эдема вытекают реки, наполняющие земные области: Фитон, Гион, Тигр и Ефрат. Они берут начало из-под дерева, которое стоит ■ раю. На древе почивает дух Божий, когда он вздыхает, то воды вытекают. Далее стоит древо животное, его стерегут херувимы с пламенным оружием, к древу приходят сопровождаемые ангелами: дева Мария, затем отцы людские - Авраам, Исаак, Иаков, потом - библейский Моисей, за ним - пророки Исаия и Иеремия, после - Ной, последними - пророки Илья и Елисей. Эдем посещают только очень избранные.

Эсхатология "Павлова видения" детально, но не стройна, не складывается в систему картин, местами приближается к сказке.

### Иные памятники XI-XII вв.

Эсхатологические сведения кочевали по различным памятникам. Общая картина постоянно дополнялась подробностями.

Некоторые переводные жития вразнобой уточняли судьбы душ, этапы их загробного существования. Так, утверждалось, что за душами праведников снаряжается летучее посольство, "ангели текуще по облакомъ небеснымъ" ("Мучение Еразма" // Успенский сборник XII-XIII вв. С. 219, стб. 1).

Душа праведника, достигшая небес, изменялась, она ослепительно белела. "зви же ся душа его седмицею белеиши снега", "звиша же ся душа ихъ белы, яко голуби" ("Мучение Еразма", "Мучение Вита, Модеста, Крестяница" // Там же. С. 220, стб. 2; с. 229, стб. 1).

Древнерусские авторы участвовали в эсхатологических обсуждениях. Кирилл Туровский, ученический древнерусский проповедник XII в., говорил, что души грешников сначала собирают, но не в аду, а неизвестно где: "блюдомы суть, иже Богъ весть". Лишь во время второго пришествия Христова, когда души вернутся в свои тела, отправят их в ад на муку ("Припчѣ о человеческой душе и о теле" Кирилла Туровского // Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. М.В.Рожественская. М., 1980. С. 308).

Замечания Кирилла Туровского помогают объяснить почему телесны мучения души в аду: ведь души вошли в тело. Отсюда можно предположить, какое время подразумевал апокриф ■ Богородице, посетившей ад: Богородица посетила ад при втором пришествии, во всяком случае апокриф заканчивался тем, что Христос вторично сошел к грешникам (180).

Некоторые поучения сообщали, насколько надежно отделены от мира ад и рай. Ад закрыт, его огромные медные врата затворены, заклепаны железными гвоздями, у ворот стоят "сторожа адовы" (Слово Евсевия Александрийского о восшествии Иоанна Предтечи в ад // Успенский сборник XII-XIII вв. С. 366, стб. 2; с. 367, стб. 2; Апокриф о Енохе. Краткая, древнейшая редакция по пергаменной рукописи XIV в. // Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1. С. 21).

Рай же огражден стеной-"оплотом", но его врата не затворены. Однако, хотя ворота не замкнуты, рай "неудобъ выходим" ("Припчѣ ■ человеческой душе и о теле" Кирилла Туровского. С. 294, 296).

Памятники детализировали то, как отвратительна внешность исконных обитателей ада. Бесы напоминают зловещих животных: "Суть же образом черни, крылаты, хвосты имущи"; "яко аспиды велики, лица ихъ. ■ очеса ихъ, яко свеща потухлы. И зуби ихъ обнажены до перси ихъ" ("Повесть временных лет" // Памятники литературы Древней Руси: XI-начало XII в. / Текст памятника подгот. О.В.Творогов. М., 1978. С. 192; Апокриф ■ Енохе. Краткая редакция. С. 23).

Чернота - главное свойство ада и бесов, они выглядят, как "мурины мрачные"; души грешников тоже "чернятся", становятся похожи на демонов в аду, где и земля - темная, а смола - мутная (Слово Кирилла Александрийского о

исходе души от тела ■ о втором пришествии // *Соборник из 71 слова. М., 1647. Л. 109 об., 114).*

Ряд поучений неожиданно показывал первоначальное состояние ада. Первоначально в аду находились библейские герои: Адам, Ева, Ной, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей, все пророки, включая Иоанна Предтечу и пр. Все они связаны, даже закованы, кто стоит, кто лежит (*Слово Епифания Кипрского о погребении тела Иисуса Христа // Соборник из 71 слова. Л., 609–609 об., 612 об., 613 об.*).

Мучаются они, скорее, от тьмы, от духоты, от ощущения какой-то тяжести. Нет ни солнца, ни ветерка. Авраам "тяжко въздышетъ", Давид "часто стоя, въздышетъ" (*Краткая, древнейшая редакция "Слова на Лазарево воскресение" // Памятники старинной русской литературы. Вып. 3. С. 12, стб. 1–2).*

Ад напоминает тюрьму со многими камерами или же разветвляющиеся пещеры: "жилища же и темницы, сокровища и пещеры" (*Слово Епифания Кипрского о погребении тела Иисуса Христа. Л., 611 об., 613. "Сокровища" означали "укрытия"*). Как и положено тюрьме, ад крепко заперт: "замкы каменья... твердо запечатано" (*Краткая редакция "Слова на Лазарево воскресение". С. 11, стб. 1).*

Этот ад отличался относительной камерностью. Давид сидит на дне ада, но, вероятно, не так уж глубоко. До него доносится происходящее снаружи, на земле, например, звук пастушеских свирелей, топот коней. Об этом Давид объявляет: "Уже бо слышу: пастыри собираютъ у вертепа. А глас их проходить адова врата, а в мои уши приходить. А уже слышу топотъ ногъ перскихъ коней" (*Там же. С. 11, стб. 1; с. 12, стб. 1*). Конечно то не простые кони и пастухи, волхвы несут дары родившемуся Христу. Богословски оправдано, что пророк услышал об этом событии. Но он слышит их и физически.

Переводы эсхатологических произведений, бытовавшие на Руси в древнейший период, свидетельствовали перед древнерусскими читателями, что нельзя полностью описать загробную жизнь, ни рай, ни ад, ни судьбы душ: "Ум человеческ недроуметъ сказати".

Чувство бесконечности эсхатологических открытий объясняется исторически. Молодое древнерусское общество энергично развивалось, земной мир казался распахнутым для деятельности, а загробный мир - для познания.

Реально эсхатология не влияла на жизнь. Эсхатологическими сочинениями интересовались преимущественно ученые монахи. Вопрос о судьбе душ затрагивался также, когда велись дискуссии с иноверными. В прочих ситуациях эсхатологию не вспоминали.

### "Книга о тайнах Еноховых"

В XIII-XIV вв. на Руси занялись переводами произведений, которые обстоятельной повествовали о загробном мире. Среди переведенных - "Книга ■ тайнах Еноховых", или пространная редакция апокрифа о библейском Енохе, который увидел 10 небес.

Эсхатологические сведения апокриф излагал с большой важностью. "Книга" предназначалась всем людям и народам. Распространять ее велел Бог Еноху: "Да раздадутъ книги рукописания твоего чада чадомъ, и родъ роду, языки языкомъ". То же завещал Енох своим сыновьям: "Раздайте книги чадамъ

вашимъ, въ вся рода ваша и в языки", "книгы, еже азъ дахъ вамъ, подавайте ихъ всемъ хотящимъ", человечество "рукописание мое да держитъ твердо въ родъ и родъ" (Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым. IV; Южнорусский сборник 1679 года // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1880. Кн. 3. С. 116, 125, 129, 136. Текст списка близок к древнему переводу).

Путешествовал по загробному миру Енох телесно, как Агаший и Павел. На небе к нему обращались: "Человече Божий..." И он характеризовал себя как человека, но не как отделавшуюся душу, и путешествовал он в земных одеждах. Только на десятом небе Бог распорядился сменить с Еноха "земных ризь его" (93, 105).

Все увиденное Енох видел реально, не во сне, но "яве" (90). В конце повествования Енох подтвердил слушателям: "Азъ видѣлъ лица Господня... Вы убо слышите словеса устъ моихъ, яко азъ слышахъ глаголы Господни... очи мои видѣсте от зачала и до конца" (119). Все это придавало резкую отчетливость апокрифическому рассказу.

На небесах Енох не встретил людей, то есть человеческих душ, видел только множество ангелов. Правда, он наблюдал и неких узников, на втором, третьем и пятом небесах, но это, скорее, отпавшие ангелы. Небеса лишь приготовлены для человеческих душ. Без душ яснее видно устройство небес. Описание такого устройства - главная цель апокрифа.

Никто еще не допускался так высоко: до десятого неба и престола Бога. Возносили Еноха три вида "вожей". Сначала - ангелы на крыльях своих, потом - архангел Гавриил, а напоследок Михаил-архангел. С десятого неба Енох увидел все, все звезды и всю землю. Разглядял он и преисподний ад. Апокриф претендовал на полноту эсхатологической картины.

Более того, апокриф проводил инвентаризацию небес. Енох занимался систематизацией космоса: "Азъ измерыхъ и исписахъ звезды... Азъ же имена всехъ написахъ... Часы изочтохъ... Азъ изследовахъ вся" и т.д. (120).

На каждом небе описан свой набор предметов. Так, перед первым небом - облака, "аерь". На первом небе - превеликое море, потом - хранилище снега, облаков и росы. На втором небе - тьма, предметы не различимы. На третьем небе - рай. Посреди рая - древо жизни, из-под древа исходят четыре источника. На севере третьего неба - "место страшно", тьма и мгла, лед, мрачные огни, течет огненная река. На четвертом небе - солнце в колеснице, звезды. На востоке четвертого неба - шесть ворот, оттуда выезжает солнце. На западе четвертого неба - шесть ворот, в них солнце заходит. От запада к востоку - двенадцать ворот для луны. У последующих небес предметы не указаны, разве что престол Господа на десятом небе (91-99).

На каждом небе заняты свои сонмы существ. На первом небе летают ангелы, они ведают звездами и хранилищами облаков. На втором небе плачут ангелы "темнозрчны". На третьем небе поют светлые ангелы. На четвертом небе - шестикрылые ангелы сопровождают солнце, с солнцем же несутся Финизи и Халкадры, - гиганты с двенадцатью крыльями, со львиными ногами и крокодиловой головой. Над четвертым небом, не доходя до пятого, поют ангельские воины, с тимпанами и органами. На пятом небе находятся воины, похожие на людей, их зовут григорами, лица их унылы, они молчат. На шестом небе поют архангелы. На седьмом небе - полки бесловных сил, господства,

начала, власти, херувимы и серафимы и пр. Последующие небеса упомянуты без живых существ. На десятом небе - сам Господь, рядом архангелы Михаил и Гавриил. Херувимы и серафимы покрывают Божий престол (96-105).

Описание небес напоминало о музыкальном произведении. Звуки сменяли друг друга. Сначала - торжественные речи. Далее - плач. Потом непрерывное пение и неумолкающие голоса. Вдруг - холодная тишина. Внезапно раздаются различные пение. Снова молчание. Жалобное и умиленное пение. Затем пение сладкое и мощное. Наконец, пение тихими и короткими голосами.

Перевод "Книги" на Руси обозначал, что читателям уже хотелось большей упорядоченности эсхатологических описаний.

### "Чтение святого Варуха"

Перевод апокрифа дошел в раннем списке, - конца XIII - начала XIV вв. Пророк Варух тоже посетил небеса.

Апокриф о Варухе широко распространен. Как и в апокрифе о Енохе, Господь повелел, чтобы Варух всем поведал об увиденном (Соколов М.И. *Апокрифическое откровение Варуха // Древности: Труды Славянской комиссии императорского Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4, вып. 1. С. 219*).

Изложение подчеркнуто конкретно. Хотя Варух осмотрел лишь пять небес, зато он обязался точно изложить увиденное. Произведение насыщено якобы точными цифрами. Например, шли 7 дней, летели 32 дня, течет 343 реки, трудятся 200003 ангела и др. Упомянуты или даже приведены тексты надписей, встреченные Варухом на небесах, вроде надписи, помещенной на правом крыле птицы Феникс о том, что птица родилась от престола Божия (205, 206, 208, 210, 213).

Апокриф выразительно обрисовал исполинские небесные объемы. "Толстота" первого неба - в семидневный путь. Высота второго - в семидневный полет ангела. На втором небе легко помещаются великое поле, высокая гора, множество рек, море, а также гигантский змей, "утроба" которого в широту и глубину, как ад. По четвертому небу летит птица величиною от востока до запада, она закрывает мир от солнечного пламени, "се есть хранило всему миру". На пятое небо сносят "хранильницу", в которую собирают человеческие молитвы, глубина этой "хранильницы", как от неба до земли (206, 208-209, 212-213, 217).

Обитатели небес явственно земные в "Чтении Варуха". Апокриф сообщает, что на первом небе живут люди с воловьими лицами, оленьими рогами, - детали все-таки из земной анималистики.

На втором небе тоже пребывают люди, у них лица псы, ноги олени, рога козы. Они живут в превеликой "клети", то есть в доме. Их повседневные занятия тоже земные, они рубят деревья, жгут камни и пр. На горе лежат змеи, пьют море, понижают его на один локоть в день, едят землю, "яко и сенс", словно гигантская домашняя скотина. Апокриф перечисляет названия рек, текущих по второму небу, среди необычных и очень знакомые названия: Дунай, Евфрат (207-208).

На третьем небе расположился эдем. Апокриф опять упоминает приземляющие детали, например, какие деревья посадили в эдеме архангелы:

Михаил - маслянну, Гавриил - яблоню, Саразанл - калину, Сатанаил - виноградную лозу и т.д. Сообщается, что во время потопа вода залила рай, вынесла на землю прут от лозы, как будто рай - это заливаемый сад (210-212).

Земной облик получают обитатели даже четвертого неба. Апокриф объясняет, что солнце - это человек на колеснице, запряженной четырьмя конями. Венец у солнца пачкается, когда оно проходит над землею, приходится венец очищать. А месяц подобен женщине, сидящей на колеснице, мчимой волами. На четвертом небе есть горящая река, а на ней озеро, из озера облака берут воду, "одождать по земли" (212, 215, 216).

Апокрифы о Енохе и Варухе - различны, даже противостоят друг другу, но эти переводы соответствовали тогдашней интеллектуальной потребности в предметной инвентаризации небес.

### "Житие Андрея Юродивого"

В XIII-XIV вв. перевели жития, содержащие обширные эсхатологические рассказы.

"Житие Андрея Юродивого" содержало несколько разделов, посвященных эсхатологии. Основной из них - "О видении рая". В нем слажена несогласованность, которая царил в предшествующих переводах. Все-таки кто возносился на небеса? Душа бестелесно или человек целиком? Статья "О видении рая" засвидетельствовала, что возносилось нечто среднее. Андрей, во сне видевший рай, смотрел на себя и сомневался, тело у него или нет, очи плотские у него или духовные. Тело у него вроде сохранилось, в портах, сапогах, но в облагороженном виде: порты молниями вытканы, сапоги светящиеся, венец. Но тело как будто бесплотное. По словам Андрея, "видехъ себе яко же бес плоти суще". Не чувствовалось тяжести в теле. Не хотелось пить и есть. Однако разverzающихся глубин это тело боялось. В темноте ничего не видело, оттого держало горящую свечу (Великие мисси четиш, собранные всероссийским мирополитом Макарием. СПб., 1870 Октябрь, дни 1-3. Стб. 100, 103, 104, 162).

Полуматериальными мыслялись и души прочих людей. В разделе "О душах" отмечено, как выходит душа из тела: "яко же раздранъ плаъ". Грешные души темнеют, "яко сажа бывають" (181).

Крутозор Андрей более ограничен, чем у Варуха. Он видел лишь эдем да еще первые три неба. Их обидный вид расплывчат. Статья "О видении рая" дает понять, что эдем состоит из садов, реки, леса, а на каждом небе висят занавесы, стоят кресты. Пожалуй, все.

Зато обилие деталей необычайное. Андрей полон чувств обходил эдем, то "ширяся по пространу", то скача высоко, то стоя молча "на многы часы" и пр.

Детали вполне земные. В эдеме водятся воробы, шуры, соловьи. Сады стоят, "яко же становъ полкъ противу полку". Деревеса и сады колышутся от ветра, "яко же волны". Пространство под первым небом, "яко бездна морская". Третье небо простерто, как кожа, через него перекинута золотая доска и т.д. (101-105).

Все зорко рассмотрено и мелочно описано, все покрыто узором или расцветено. Недаром памятник говорит про "узорочна" (103).



Земля эдема испестрена цветами. Виноград - с золотыми листьями, рубиновыми гроздьями. Райское поле: "Все красно, и светло велии, и муравно, и цветно велии чаето" (107).

Птицы удивляют золотыми, снежнобелыми, пестрыми крыльями. Голубь, который сел на небесную занавесь, описан с головы до ног: "Глава же его беаше, яко злато. А перси багряне. Крыла чермнозорна, яко пламень. Нозе его черване. Изю очию же его яко зоря светлы исхожаху" (106).

Даже сам воздух - цветной. Дуновение с запада, "яко же дъхъ бело, яко же снежно видение". А с севера ветер "черменъ видениемъ" (102).

В другом разделе "Жития" был изображен ад. Упомянуто только несколько адских темниц, приготовленных для грешников. Но зато какие детали! В смердящих темницах затворены мухи, лисиды, ослы, змеи, вороны, псы и пр. Одна хранина - с человеческим калом. Висит темная доска с надписью: "Обитель вечная и мука нудная" (163).

Вдумчивого читателя интересовало то, где кончается загробный мир. "Житие" отказывалось описывать эти крайние пределы, жилище Бога, однако кратко пояснило: "Выше же надъ Богомъ есть воздухъ. Яко же илекторъ любобли яко снегъ, белъ, яко светъ. Да той входить на высоту некончаему" (186).

"Житие Андрея Юродивого" явилось цветом картинной эсхатологии на Руси.

### **"Житие Василия Нового"**

"Житие Василия Нового" выделяется своим подавляющим объемом, его эсхатологический материал огромен.

Ученик святого Василия Григорий посетил во сне загробный мир, и не один раз. В загробном мире ощутилась душа Григория, не тело, а чем он сам убедился: "Искахъ рукою руку свою осязати, есть ли въ мне кость и плоть. Яко же пламень огненный видя" (Вилинский С.Г. *Житие св.Василия Нового в русской литературе. Одесса, 1911. Ч. 2: Тексты жития. С. 438. Первая русская редакция*).

В загробный мир попадали только души. Например, встретила в раю преподобная Феодора, она поведала об исходе своей души, о путешествии на небо. Когда она умерла, явились юноши-ангелы, один из них рассек ее тело, секирой отрубил конечности, исторг ногти, отсек голову, дал что-то пить из чаши, настолько горькое, что душа вышла наружу и посмотрела на свое умерщвленное тело (416). Затем душу понесли к небу.

Григорий встретил в раю еще людей, тоже уже бесплотных. Люди "безвеществены, яко же солнечныя луча. Объяти плотнею руде не могуще", "блаху бо не яко человецы", "плоти не имущи", составлены как бы из солнечных лучей (433, 436).

В загробном мире все бесплотно. "Безвещественные" юноши черпают "безвещественную" жидкость, вода "умная". Строения тоже "умныя", "духовными хитростями состроены". Бестелесно движение. Обитатели рая признаются: "Мы зде умомъ преходимъ". Григорий вспоминает об их поцелуях: "Духомъ умнымъ целовахуть мя" (431, 432, 433, 438).

"Житие" не только последовательно, но и детально. Исключительно часто "Житие" описывает разнообразную внешность душ и прочих существ тоже.

Так, по смерти Феодору окружали эфиопы, они "синие", темны лица их (415). Когда затем Феодора проходит 20 мытарств, то описывается, перед какими бесами она предстанет. Ее встречает собор черных эфиопов. Ближе к небу бесы крупнеют, становятся толстыми и тучными. Еще выше - бесы, как киты. На девятнадцатом мытарстве - бес в ризе, гноем перемазана риза и забрызгана кровью. На двадцатом мытарстве бес хиреет, он "отнюд тонокъ, и зело иссохшъ, и вельми грыжавъ" (419, 425-427, 429).

Юноши-ангелы описаны детальнее. Они, в частности, высоки, как кипарисы, у них волосы, как молния, ноги белы, как молоко, лица, как снег. Праведники в раю - в белоснежных ризах, "веселом лицемъ вси друг къ другу прелетающе". О внешности грешников "Житие" тоже сообщает. Грешные души в аду раздеты, "обнажены от всякия одежде духовныя" (431, 434, 436).

Если "Житие Андрея Юродивого" инвентаризировало предметы, то "Житие Василия" давало перепись существ. В "Житии Василия" описания предметов эпизодичны, но они еще мелочней. Подмечено варует, что же именно раставлено на райском столе, даже что лежит в миске (435).

Все-таки оба жития принципиально сходны. Общество XIII-XIV вв. стало хозяйственной, читателям были нужны доскональные эсхатологические описи.

#### Прочие памятники XIII-XIV вв.

Читатели не стремились унифицировать эсхатологическую систему, им не надоедали повторы, их не затрудняли разноречия. Общество собирало богатства, в том числе и эсхатологические.

Эсхатологические картины содержал "Завет Левгилъ", то есть "Завет Леввитовъ". Текст сохранился в списке XIV в. Библейский Леввит рассказал о посещении небес, их он осмотрел во сне, дошел лишь до третьего неба. Ничего нового апокриф не сообщал, варьировались только частности. Так, Леввит увидел воду, висящую между первым и вторым небесами, отметил, что высота третьего неба "немерна" (Памятники отреченной русской литературы / Собраны и изданы Н.Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1. С. 103).

В пергаменном "Сильвестровском сборнике" XIV в. дошло "Откровение Авраама". Здесь произведение называется "Книгой откровения Авраама". Апокриф велик, эсхатологический рассказ составляет лишь его часть, тоже повес. вует о путешествии на небо.

Видения в "Откровении" захватывающе-страшные. Библейский Авраам вспоминает, как от страха он окаменел: "Ужасе духъ мой. Избеже душа моя от мене. И быхъ, яко камыкъ. И падохъ ницъ на земли. Яко ни бяше уже ми крепости стояти на земли" (Там же. С. 38).

Перед Авраамом явился страшный ангел: "Бяше видение тела его сапфиръ. И взор лица ему, яко хрисалитъ. И власы главы его, яко снегъ... И одение ризъ его багоръ. И жезлъ златъ в десници его". Ангел пытался смягчить страх Авраама: "Да не устрашишь тебе възоръ мой. Ни беседа моя да не сымущаетъ душа твою" (33-40).

Дорога Авраама на небо страшна и таинственна. Он шел сорок дней и ночей, не ел и не пил, пришел в горную страну: "И бысть солнцю заходящу. И се дымъ, яко пещири" (41). Ангел посадил Авраама на гигантского голубя, на

правое крыло. Сам ангел сел на левое крыло. Они полетели через пламя. Наконец, долетели до неба.

Авраам встретил множество мужчин, все они говорили на непонятном языке, как вспоминает Авраам: "Эвѣща глаголюмъ словесѣ, его же не ведяхъ". Авраам опять устранился: "Не могу ныне зрети, уже заея раслабехъ и духъ мой отступаетъ из мене". И ангел снова уговаривал: "Не бонся" (42).

Последующие зрелища тоже были пугающими. Авраам увидел, например, огненный престол, под престолом четырех ужасных животных. Каждое - с четырьмя головами. Первая голова - львиная, вторая - человеческая, третья воловьья, четвертая - орлиная. У каждого животного по шесть крыльев. Передними крыльями они прикрывают головы, задними - "одевают" ноги, средними - летят. Головы не прочь ссориться друг с дружкой. Авраам увидел также страшную колесницу, у которой огненные колеса, а каждое колесо заполнено очами (43-44).

Прочие апокрифы тоже добавляли ужасающие детали. Например, рассказывали о херувимах, охраняющих эдем. Они до пупа - люди, грудь - львиная, голова - "иною тварью", руки - ледяные, а в руках - пламенное оружие ("Слово о трех монахах" // *Памятники старинной русской литературы*. Вып. 3. С. 139, стб. 2. Список XIV в.).

Читателям XIV в., вероятно, хотелось страшного, причем больше, чем раньше. Страшное не противоречило систематизаторскому накопительству, свойственному книжникам того времени. Общество исходило из принципа: в хозяйстве все пригодится.

Существовал еще один апокриф о вознесении Авраама на небо: "О явлении Аврааму Михаилом-архистратигом", или "Смерть Авраама". Авраам путешествовал телесно. Это подчеркнуто в апокрифе особой процедурой. Авраам попросил архангела Михаила: "Съ телом хотел бых възити", то есть вознестись телесно. Тогда Михаил взошел на небеса, известил Господа о желании Авраама. Господь разрешил Михаилу: "Поими Авраама с телом". Это исполнил Михаил: "Взя Авраама с телом на облацех" (83-84).

Весь апокриф процедурен, он описывает церемонию за церемонией. Так, Авраам видит, как сортируют души. Двое ворот, одни - маленькие, другие - большие, между ними на престоле сидит Адам, мимо него ангелы влекут души людей. Адам плачет и смеется. Плачет, когда души влекут в большие ворота, то есть в "пагубу". Смеется, когда души ведут в тесные ворота, этим душам предназначена жизнь. Плач Адама всемерно сильнее его смеха соответственно распределению душ.

Видит Авраам и церемонию предшествующего суда. Около рая находится судное место. Очередная душа предстает перед судьей, вопит и молится, отрицает свои грехи. Судья выступает Авель, он велит херувиму принести две книги. При книгах - мужчина в тройном венце, с золотым жезлом, это Енох, "книжчичи правдивыи". Енох раскрывает книги по повелению судьи, ищет записанное и обличает грешную душу. Слуги гневаются и хватают несчастную, мучают ее (*Памятники отреченной русской литературы*. Т. 1. С. 85-86).

Видит Авраам самую первую эсхатологическую церемонию: Смерть является умирающему и выводит душу. Перед праведником Смерть появляется красивой, в венце, "с покорением" идет к праведнику. Он умирает, словно

владеет в сон. Перед грешниками же Смерть является многоглавой, головы у нее змеиные и пр. (89-90). Смерть ведет душу на судное место.

Эсхатологическая церемониальность также была нужна читателям. Формировалась систематизированная эсхатология XIII-XIV вв., нравились описания предметов, существ, эмоций, церемоний.

Остальные апокрифы содержат отдельные кусочки мозаики. Чаще всего они указывают цифровые подробности, отягощающие или пугающие. Например, в ад ведет 500 ступеней, высота дьявола - 600 локтей, "уста же его, яко пропасть глубока", его держат 617 ангелов (*"Вопрошанье святого апостола Варфоломея"* // *Памятники отреченной русской литературы*. М., 1863. Т. 2. С. 17, 22. Список XIV в.).

На небо ведет 12-тиступенчатая лестница, по бокам лестницы 24 человеческих лица, по лестнице восходят и нисходят ангелы (*"Лестница Иакова"* // Там же. Т. 1. С. 91).

На небе лежат книги, толщина их равна 7 горам, длину их невозможно охватить разумом, книги запечатаны 7 печатами (*"Вопросы Иоанна Богослова Господу на горе Фаворской"* // Там же. Т. 2. С. 175).

Некоторые произведения превратились в счетный перечень и бытовали в таком виде. Таков отрывок "О памяти смертной и об исходе души" из "Жития Иоанна Милостивого", изложение состоит из перечня 20 мытарств (Великие мучи чести. СПб., 1897. Ноябрь, дни 1-12. Стб. 866-867).

Иногда числовые выкладки сопровождались объяснениями, например, о важных посмертных днях. Отмечается третий день по смерти, "третины", потому что тогда воскрес Христос, воскресил Адама, Еву и всех праведников. Отмечается девятый день, "девятини": тогда Христос явился ученикам. Отмечается двадцатый день, "полусорочины": тогда явился Христос Луке и Клеопе. Отмечается сороковой день, "сорочины": тогда Христос вознесся на небо. Ангелы держат грешную душу сорок дней. Если в эти дни помянут душу, сотворят ей службу, поставят свечу, то ангелы поставят душу перед Богом. Если нет, то ожидает душу ад (*"Вопросы Иоанна Богослова Аврааму о праведных душах"* // *Памятники отреченной русской литературы*. Т. 2. С. 194-195; *"Вопросы Иоанна Богослова Аврааму на горе Елеонской"* // Там же. С. 198-199).

Наборы числовых данных - это эсхатология вкратце. Тенденция к сжатой эсхатологии тоже проявилась, особенно в вопросо-ответных произведениях.

Появилось и русское эсхатологическое сочинение. Послание об эдеме написал новгородский архиепископ Василий Калика в 1347 г., адресовав его тверскому епископу Феодору Доброму. Послание - плод длительных систематизаторских усилий Василия, о чем он упомянул: "Пребых много дний о възискании" сведений, "темь, оже изысках, и се пишу..." (*Памятники литературы Древней Руси: XIV - середина XV века / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова*. М., 1981. С. 42).

Не загробный мир интересовал Василия, а земные доказательства существования эдема на востоке, то, как вырисовываются географические предместья эдема. Эдем, по-видимому, окружен высокими отвесными горами, с земли до неба, с них стекают четыре реки: Тигр, Нил, Фисон, Евфрат. Из Нила вылавливают алмазы, которые течение выносит из рая, как и яблоки и финиковые ветви (44).

Есть, очевидно, другой проход к эдему, открытый новгородцами. Там на горе лазеровой краской нарисован Деисус. Солнца не видно, оттого что сияет свет ярче солнца. Из-за гор доносятся ликующие голоса. Гора, вероятно, не так непроходимо высока. Достаточно вскарабкаться по мачте новгородской лодки, "юмы", с нее можно перелезть на гору к раю (46, 48).

Люди, увидевшие эдем, ничего не рассказывают, потому что стремительно бегут к эдему, исчезают, или же от полученного впечатления мгновенно умирают на земле. Значит, нечего рассказывать и автору. Фантазировать прагматичный Василий не хотел.

В XI-XIV вв. на Руси сформировался основной фонд эсхатологических памятников, преимущественно переводов с греческого. Тогда ощущалось близкое дыхание византийской культуры, благодаря которой древнерусское общество прошло полный курс эсхатологии. Точнее, не все общество, а монашество, служители церкви.

### Эсхатологические темы XV-XVI вв.

С XV в. поток эсхатологии ослабел. Переписывались старые произведения, добавления делались лишь по мелочам, но очень даже земным.

Так, в конце XV в. составил апокриф "О всей твари", обозрение того, что сотворил Бог. Загробному миру уделено мало внимания. Автор, в частности, задавался пикантным вопросом: видел ли кто-нибудь ангелов нагими. Оказывается был случай: "Богородица нагимъ естествомъ видела Гавриила" (*Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 349*).

Перевели немецкое "Двоесловие Живота и Смерти", то есть диалог Жизни и Смерти. Существовало несколько редакций этого перевода-переделки. Первая редакция - конца XV в., в ней вообще не упоминалась душа, ничего загробного, речь шла о земных делах. Смерть представляла фантастической, но материально-земной. Она - страшный зверь, ревет, как пантера, полна червей и змеев, идет с кривой косою, простирает человека по земле, попирает его ногою (*Повести о споре Жизни и Смерти / Исследование и подготовка текстов Р.П.Дмитриевой. М., 1964. С. 141-142*).

В 1520-30-х гг. появилась третья редакция повести, где говорилось о душе, покаянии и пр. Но земные мотивы усилились. Душа напоминала птичку, выпархивала из тела, как птица из силков, юноша сажал ее на свою руку, держал. Смерть шествовала с обозом оружия, с мечами, пилами, серпами, бритвами и пр. (146). Детали были заимствованы из "Жития Василия Нового" (25, 28), но в повести все происходило уже не на небе, а на земле.

В 1530-40-е гг. с польского перевели "Разговор магистра Поликарпа со Смертью". Здесь Смерть выглядела совсем как человек, нищий, больной, старый, разбойный. Поликарп около церкви встретил эту Смерть: "Узрел человека нагаго. Образом велии шаркаедна. Худа. Бледна. Жолта лица. Ащисть, акы медница. Конець носа ей отпало. Изю очню плывет кровава роса. Тело ся на ней сморщило. Превизала главу рубищем. Крива уста. Мешет очима. Закалающе грозно, косу в руке имея. Выпала свои кости" (48).

Оземнение описаний усилилось в XV-XVI вв. Читателям это, вероятно, нравилось, притом уже читателям-не монахам.

Вершиной поздней эсхатологии стал "Луцидариус", который перевели с немецкого не позднее первой трети XVI в. Второе название сочинения - "Златой Бисер". То, действительно, был бисер разнообразных сведений, в основном о мироздании, в том числе о небе, рае, аде, душах.

"Луцидариус", в отличие от предыдущих рыхлых эсхатологических произведений, являлся ученым трактатом. Учитель подробно, но сжато и логизированно, отвечал на вопросы ученика. "Луцидариус" явил чудеса книжной систематизации, в ответах учителя было собрано все, известное по заданным темам, по этому поводу в предисловии объявлено: "Иже бо во иных князях что обрящем сокровенно, во сии же книге положено откровенно... во кратких словесах зело лепо обьявися" (Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 421).

Деловитость характеристик присуща "Луцидариусу". Например, о преисподнем аде сказано много в немногих словах. Ад сверху узок, а ниже широк, глубина ада безмерна, даже души, первыми брошенные в ад, еще не достигли его дна. Геенский огонь гораздо жарче огня земного. Ад полон огненных драконов и червей, там летает дьявол, из его уст исходит огонь и смрад. Там же течет студеная река, которую не может нагреть адский огонь, она смердит смолой и серой.

Кроме преисподнего, есть еще верхний ад, расположенный на земле, на вулканах, где горит сера и смола. Там тоже мучатся души, но не навечно, им предстоит спасение.

Есть также места, близкие к аду. Это Сицилия, в Сицилийской земле много скажин, из них бьет горящая сера, больше ничего в том крае нет. Ад - непосредственно под той землей.

Вход же в ад - "на конце земли". Живые люди туда не могут дойти, там мрак и тьма, всегда полно дыма и смрада (425-426, 441, 466).

Все четко и лаконично, но впечатляюще расписано в сообщениях "Луцидариуса". Так, сказано, что небо "есть подобно видоу воде", непрерывно "течет оно велии", перемещается вместе с солнцем, луной, звездами. Небо состоит из трех небес. Первое небо - от земли до луны, в нем обитают лукавые духи, они "пакости деють" людям, тело духов составлено из воздуха. Второе небо - от луны до звезд, там "воздух велии огнен", там находятся ангелы. Третье небо - огненное, на нем - Бог с небесными силами (426-427).

Эсхатологические сведения в "Луцидариусе" максимально упрощены, в том числе об эдеме. Эдем находится выше всего на земле, рядом с небом. Дойти до эдема невозможно: великие горы, лесные чащи, "мраки и мглы", врата эдема охраняет пламенное оружие. Внутри эдема исходит источник, он разделяется на четыре реки, которые текут в рай под землю и лишь пройдя рай, "прошибутся наверх земли" (427, 428-430, 437).

"Луцидариус" перевели не для монашеской братии, а для "любезного читателя". Так назван в предисловии потребитель сочинения. "Любезному читателю" нужно было что попроще.

Эсхатология распределялась на старую, подробную, ■ новую, схематическую. Разноречивые сведения стали разводить по читателям: ученому монаху положено читать про десять небес, простецу достаточно знать о трех.

"Синодик" - это целая книга в основном о поминовении умерших, книга сформировалась в XVII в., имела разные варианты в повествовательном составе. "Синодик" стал образцом новой эсхатологии, он содержал лишь краткие предметные рассказы, среди них много эсхатологических выжимок.

Предметно объяснялся обычай поминовения, заметно иначе, нежели в апокрифах. Когда умер человек, два дня ожидаем, двое суток ангел водит душу умершего: "Ово къ дому Ово ко гробу. И где хочеть". Душа, как птица без гнезда (Шляпкин И.А. Синодик Псковского Спасо-Мирожского монастыря. СПб., 1880. С. 120. Ср.: Петухов Е.В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895. С. 17, 361. Это "Повесть Макария Александрийского, чесо ради претчины, и девятины, и сороковины правят по умерших").

Третий день отмечаем по двойной причине. Что-то происходит с телом, на третий день "человек изменяется вида". Нечто происходит и с душой, которую возводит по мытарствам. Безгрешную душу на небесах встречают ангелы со свечами и фимиамом, целуют душу, препровождают ее к престолу Господню (Шляпкин И.А. Синодик... С. 116, 120; Петухов Е.В. Очерки... С. 366-368).

Девятый день отмечаем вот почему. На девятый день "все растечется здание", то есть тело распадётся. А душу водят по райским местам с третьего дня до девятого. Праведная душа радуется будущему своему местопребыванию, а грешная душа горюет, потеряв рай. На девятый день душа поклоняется Господу вторично, а грешную душу ангелы встречают с плачем (Шляпкин И.А. Синодик... С. 120; Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 121).

Затем душе показывают ад. В двадцатый день душа снова восходит, в великом унынии предстает перед Господом, ее крепко держат ангелы. Оттого отмечаем мы двадцатый день (Петухов Е.В. Очерки... С. 363).

Объяснения в "Синодиках" разнятся. Одни "Синодики" утверждают, что душу арестовывают, она уподобляется заключенному, душу стерегут ангелы на небесах, "на уроченномъ месте", душа содержится "в дряхлости и в сетовании" с двадцатого до сорокового дня (Петухов Е.В. Очерки... С. 363).

Но другие "Синодики" умалчивают о заключении, сообщая, что душу тридцать дней водят по аду, показывают муки, с десятого до сорокового дня. На сороковой день "сердце тогда погибаетъ", умершего до основания все тело в составех разрушится", а душа предстает перед Богом, в третий или в четвертый раз, для суда. Вот почему мы отмечаем "сорокоустие" (Шляпкин И.А. Синодик... С. 117, 121; Петухов Е.В. Очерки... С. 356).

Суд над грешной душой страшен, "гнев Божий приходит на душу ту", шестикрылые херувимы закрывают лицо Господне, душа предается немилостивым ангелам, грешную душу изгоняют пламенным оружием (Буслаев Ф.И. Исторические очерки... Т. 2. С. 121).

Некрещеную душу не поминают. Ангелы берут ее на первое небо, оттуда отсылают в ад (Петухов Е.В. Очерки... С. 172).

В "Синодике" нет грандиозных картин, все изображения фантастичны, но отдают бытом. Например, ад напоминает банное помещение с огненными муками и студенными муками. Студенные муки сильнее огненных: "Ежели вложить в студенные муки превеликую огненную гору, тотчасъ ледъ будет". В

аду собралось гомонящее, как в бане или огромном зале, сборище: "Во адских муках безпрестани крикъ превелии, шум презелный, плачь, слезы, стенание, воздыхание, болезни, яко раждающей, скрежегъ ужасный зубовъ... Грешники ревуть, кричат... Инии рыдаютъ". И т.д. (Петухов Е.В. Очерки... С. 251-254).

Скопище людей пребывает во тьме. Иногда туда проникает свет, тогда грешники могут видеть друг друга (Петухов Е.В. Очерки... С. 175).

В "Синодике" преобладают сугубо локальные рассказы о судьбе отдельного человека. Вот умер алчный человек, бесы привели его к сатане, отвели грешника в огненную баню, положили на огненное ложе, дали ему выпить чашу гнева Божия, стали трубить в уши огненное трюбами, члвма выходило из ноздрей, наконец, ввергли грешника в огненный колодец (Петухов Е.В. Очерки... С. 182).

Рассказы из "Синодика" распространялись и как самостоятельные повестушки с одной элементарной эсхатологической картиной. Например, ад - это озеро в тине, по существу, болото. Головы грешников то всплывают по шею, то погружаются. Сунешь туда руку - рука смердит (Памятники старинной русской литературы / Под ред. Н.Костомарова. СПб., 1860. Вып. 1. С. 100, стб. 2 "Повесть о грешной матери").

Нередко рассказ сводился к описанию позы, вернее, скульптурной группы. Вот грешница сидит на страшном змее, два великие ужа душат ее шею, два ужа сосут ее груди, два ветопыря дерят ее очи, два великих пса грызут ее руки, на ее голове - ящерицы, сколько волос - столько ящериц, в уши воткнуты огненные стрелы, из уст исходит огонь (Памятники старинной русской литературы. Вып. 1. С. 105, стб. 2. Ср.: Шляпкин И.А. Синодик... С. 126).

Лубочной упрощенностью "Синодика" завершилась средневековая эсхатология. Эсхатологическое учение началось с монахов. Эсхатологическая популяризация распространилась у мирян.

### Прочие произведения XVII в.

Древнерусская эсхатология имела несколько завершений, а не один конечный путь развития, так обмелевшая река разбегается ручейками.

Один из путей был шире остальных: многие, но разные произведения ориентировались на "Синодик", на упрощенность и узорность его картин: духовные стихи, сочинения протопопа Аввакума, пьесы так называемого школьного театра.

Духовные стихи не описывали загробный мир, они ограничились мотивом встреч души на том свете.

Душа с телом расставалась, как птенец со гнездом.

Возлетает и приходит в незнаемый мир.

Встреченные ангелы допытываются у души:

Ты куды, душе, быстро течешь путем своим?

(Бессонов П. Калски переходные: Сборник стихов и исследование. М., 1864. Вып. 6. С. 316)

В другом стихе душу встречают бесы, душа подымается по небесной лестнице:

На первую ступень ступила.

И вот встретили душу грешную



Полтораста врагов.

На другую ступень ступила.

Вот и двести врагов.

Вот на третью ступень ступила.

Вот две тысячи врагов возрадовались

(Петухов Е.В. Очерки... С. 301—302).

Аввакум сильнее всех упростил эсхатологические картины, особенно в своем "Житии". 1670-х гг. Рай виделся им как городок, комнатка. Душа попадает "во светлое место", минует "многие красные жилища и полаты", входит в самую красивую палату. В палате стоят столы, на них постлано что-то "бело", должно быть, скатерти. На скатертях "блюда з брашнями стоять". В конце стола "древо кудряво повелевает", украшено разными красотоми, словно выставлено в кадке [Памятники литературы Древней Руси: XVII век / Текст памятника подгот. Н.С.Демкова. М., 1839. Кн. 2. С. 395].

Это скромный рай для скромных людей. Даже ангелы выглядят скромно, у них нет разлета крыльев, "бело у ушей техъ их", вот и все крылья. Эсхатология для людей, привыкших к бедности, ничего не видевших, кроме бедности.

Школьные драмы тоже давали упрощенные картины, ведь эти пьесы разыгрывались учащимися и стремились быть доходчивыми для публики. Школьные драмы показывали муки в аду, но не как широкое зрелище, они рассказывали лишь о внутренних переживаниях только одного грешника, который вопил в геенском пламени:

Но коль люта алчба стужает!

Коль люте жажда язык распалает!

.....

Кто ми поможет? Кто другом явится?

Кто з огня люта изъята потщится?

Кто ми даст в муках лютейших отраду?

Кто краплю воды языку в охладу?

[*"Ужасная измена сластолюбиваго жития с прискорбным и нищстным" 1701 г. // Пьесы школьных театров Москвы / Памятник подгот. А.С.Елеонская. М., 1974. С. 80*]

Эти жалобы сценически очень удобны, но они почти не эсхатологичны: такой лирический монолог мог декламировать болящий или несчастный, но не обязательно персонаж, находящийся в аду.

Эсхатология не просто упрощалась, а замещалась чем-то иным, разным в разных жанрах словесного искусства. Замещение началось уже в первой четверти XVII в. Так, в 1623 г. князь Хворостинин сочинил очень большое церковно-догматическое слово о царствии небесном. Только о небесах, о рае. При этом автор обошелся без конкретики, без предметных деталей, написал в основном о чувствах души, попавшей в рай. Души в раю ощущают: "вечную радость... вечное веселие... неизглаголанное ликование... непрестаемое ликование... ликование радостное... утешение... покой... наслаждение... нескончаемое ликование... светлое радование... чюдное веселие". ■ райо "сладкая надежда в радости неизглаголанной... благодарованное веселие, неведомая сладость... неусыпаемое веселие... и возсияет во сердцахъ веселие и сладость страха Божия... надежда незыблемая... непрестанная любовь к Богу... отнимется

тогда ярость, сиде же и желание плотское... но неуспешная бодрость... тамо преведия свобода" и т.п. (Петухов Е.В. Из истории русской литературы XVII века: Сочинение о царствии небесном и о восшествии чад. СПб., 1893. С. 23-47).

И.А.Хворостинин обвиненный в еретичестве и сосланный в Кириллов монастырь, там написал указанное сочинение, чтобы оправдаться. Автор тщательно избегал упоминания апокрифических сведений, эсхатологию, в сущности, заменил риторикой.

Усыхание эсхатологии в XVII в. несомненно. Эсхатология на Руси эволюционировала от древнейшей внезапной роскоши к нарастающей скудости. Тому способствовали две особенности древнерусского общества. С одной стороны, верность православным канонам, все строже контролируемая. Тут не пофантазировать. Эсхатологическая тематика на Руси не вышла за пределы церковной. С другой стороны, любовь к земному, усиливавшаяся с течением времени и особенно в XVII в. Потусторонним миром соответственно интересовались все меньше.

Исключение составляет "Пентатеугум". Его автор - Андрей Белобоцкий, польский шляхтич, поступивший на русскую службу, перешедший в православие, но неоднократно обвиненный в ереси.

"Пентатеугум" составлен в середине 1690-х гг., "на русском диалекте". Это довольно большое стихотворное сочинение из пяти "книг", 166 "песен" о смерти, страшном суде, рае, аде, а также о суете человеческой жизни. "Пентатеугум" резко выделялся свободой эсхатологических картин, открыто индивидуальным подходом к эсхатологии.

Ад был изображен как дрянной городишко. К нему ведет перевоз через реку. Людей "хватают, салят в лодку Ахерона". Стоят "караулы при порогах" с приставами (Горфункель А.Х. "Пентатеугум" Андрея Белобоцкого. (Из истории польско-русских литературных связей) // Труды Отдела древнерусской литературы. М.: А., 1965. Т. 21. С. 52).

Отворяются городские крепостные ворота, "у ворот гостей встречают ведьмы". Внутри града скачут метеры и химеры. Приставы ведут людей "в двор сатаны", люди подсматривают в щели забора, видят дома языческих богов (52-54, 57).

Во дворе и городе - "окна", своего рода люки на земле, ими покрыты "ямы", пещеры, пучины. Когда "окна" раскрывают, скрипят ржавые крюки. В "ямах" развернута бурная деятельность. В "окно" выскакивают искры. "Гремит стрельба, пуле летят, шум, дым под небо самое". "Ломят молотами" (53-54, 56).

Ад напоминает фабрику, завод. На подобную ассоциацию наводит сам автор:

... таковой пламень воздает,

На заводах тако страшний железный огонь не бывает (54).

Оттого в аду много орудий, приспособлений, чаще железных: "Печи, и ледники, и кр юки", "веревки, цепи, вериги, кнуты, пилы и топоры, ножи, мечи" и пр. (52-53).

Одновременно ад - это некое мясное производство. "Огня много зело, кругом горшков под котлами", "рожнов много, и сковород, бань, печей розженных, бритв острых, кипящих вод". Автор снова сам подсказывает ассоциацию: "Телеса с душами варят... Жир плавает, что з лавок мясных" (54, 56).

Людей заставляют обжираться, как в корчме или как на пирушке. Питье и закуски отравительные:

В рот им лют место вина кисель дехтяной довольно.

Порчъ сподобие подливка на их преславней пирушке.

Чрево мышей им закуска, чераи, пауки, легушки.

Дело кончается дракой:

Всяк гуседу творит пакость, не могут на ся смотреть,

Рвут ся, дерут и кусают, ранами ся уязвляют.

Беси з угла поглядуют, з драки ся их улыбают (55).

Рай же, напротив, это столичный город. Автор так и называет рай: "Что возвещу о столицы победоносцов Христовых?" (61). В раю разъезжаю кареты знати:

Столько солнцов с коретами с златыми ту увидиши.

Столько князей тысячами многими в небе сочтени.

Столько дворян, полководцов... (40).

В городе "златыи площади, и дворы, переулки, и улицы, и гульбище" (59).

"Пентатеугум" написал горожанин и для горожан. "Пентатеугум" не предвосхитил литературу Нового времени, но уже отделился от средневековой русской литературы.

Подведем итог. Эсхатология началась со внезапного расцвета. Однако ранняя зрелость сменилась долговременным усыханием. Эсхатологические темы были постоянными, но третьестепенными, их значимость неуклонно уменьшалась в литературе. Древнерусская литературная эсхатология пополнялась только переводами или переделками зарубежных произведений, оставаясь на Руси несколько чужеродной, экзотической темой. В широкое общественное обращение вошла лишь немногие примитивные сведения. Подобный тип развития можно определить как затухающий, непродуктивный.

Предложенный нами обзор все-таки поверхностен, описателен. Только более глубокое исследование эсхатологии приведет к определению ее истинного литературного значения.

# КОГДА И ГДЕ БЫЛО ПРОЧИТАНО ИЛАРИОНОМ "СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ"

До сих пор единственной общепринятой в науке остается датировка "Слова о Законе и Благодати", предложенная еще 150 лет назад /в 1844 г./ протоиереем А.В.Горским при первой публикации памятника.<sup>1</sup> По мнению ученого "Слово" написано между 1037 и 1050 годами. В качестве нижней границы принято им сообщение "Повести временных лет" под 1037 г. о "заложении" Софии Киевской и завершении строительства Благовещенской церкви на Золотых воротах в Киеве. Верхней - смерть в 1050 г. великой княгини Ирины - жены Ярослава Мудрого, о которой говорится в "Слове" как о живой.

В дальнейшем ученые практически не подвергали сомнению эти крайние границы, стремились их только сузить. Так М.Д.Приселков заметил, что "Слово", вероятнее всего, было написано до 1043 г. - злополучного похода на Царьград сына Ярослава Мудрого - новгородского князя Владимира Ярославича, иначе бы оно не имело бы такого приподнятого праздничного настроения, и в нем как-то бы отразилось это крупное поражение русских.<sup>2</sup>

Н.Н.Розов, публикуя в 1963 г. Синодальный список сочинений Илариона, отвел это уточнение М.Д.Приселкова, сославшись на мир русских с греками в 1046 г., закрепленный позднее браком Всеволода Ярославича с дочерью византийского императора Константина II Мономаха /предположительно - Марией<sup>3</sup>/. Главная же заслуга Н.Н.Розова в изучении "Слова" заключается в том, что он обнаружил очень важный датирующий "Слово" признак - реминисценции из Пасхальной ■ Благовещенской служб.<sup>4</sup> Даже в самом названии памятника - "О законе Моисеемъ данеомъ и о благодети и истине Исус Христомъ бывшии" перефразированы заключительные слова Евангелия от Иоанна / I;17 /, читаемые в первый день Пасхи: "Яко законъ Моисеемъ данъ бысть. Благодать же и истина И/су/с Х/ристомъ/ъ бысть."<sup>5</sup> Резонно полагая не случайным совпадение евангельских текстов, читаемых на Пасху и Благовещение, со "Словом", Н.Н.Розов предположил, что "Слово о Законе и Благодати" было произнесено Иларионом в "церкви Благовещения на главных Золотых воротах на второй день после ее

престольного праздника ■ ■ первый день Пасхи - 26 марта 1049 года". Польский профессор Вацлав Грыневич, выступая 1.02.1988 г. в Ленинграде на 3-й международной церковной конференции, согласился с определением "Слова" как пасхальной проповеди.<sup>7</sup>

Но почему "Слово" написано именно в 1049 г.? Совпадение двух праздников - Благовещения и Пасхи - могло дать толчок художественному раскрытию темы и подсказать саму тему, но только ли одно совпадение праздников явилось поводом для написания "Слова"? Если братья утверждать подобное, тогда нужно объяснить, почему "Слово" не могло быть написанным в 1022 г., когда была кириопасха - полное совпадение 25 марта двух господских праздников? Или же в 1038 г., когда, как и в 1049 г., Благовещение было кануном Пасхи? И такие утверждения не так давно /уже после Н.Н.Розова/ были сделаны соответственно Н.Н.Никитенко<sup>8</sup> и Л.Боевой<sup>9</sup>.

Поводом для произнесения "Слова о Законе и Благодати" послужило, по мнению Н.Н.Розова, торжество "в честь завершения киевских оборонительных сооружений"<sup>10</sup> - "важнейшего события того времени".<sup>11</sup>

То, что завершение строительства стены вокруг Киева, возведение Золотых ворот и церкви Благовещения на них и, наконец, Софии Киевской - были важнейшим событием того времени, - это несомненно, как и то, что это событие могло послужить поводом для создания "Слова". Вопрос ■ другом: в каком году оно произошло?

По сути дела, первым по важности датирующим "Слово о Законе и Благодати" признаком для многих ученых, в том числе и для Н.Н.Розова, было упоминание в "Слове" Софии Киевской - русской митрополии. Причем о ней в "Слове" совершенно ясно говорится как о построенной и уже украшенной: "Яже дом Божии великии святии его премудрости създа на святость и освящение граду твоему, яже съ всякою красотою украси златомъ, и сребромъ, и каменiemъ драгимъ, и съсуды честными. Яже церкви дивна и славна всемъ окружающимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемъ полунощи землемъ ото вьстока до запада."<sup>12</sup> После этого сообщения о Софии следует другое - о церкви Благовещения на Золотых воротах: "Предаде люди твоя и градъ святей, всеславнии, скорей на помощь христианомъ святей Богородици. Еи же и церковь на великихъ вратехъ създа въ имя пер-

вааго господьскааго праздника - святааго Благовещения"/С.190/.

По этому поводу Н.Н.Розов пишет: "Важно отметить, что о завершении постройки оборонительных сооружений созданием надвратной церкви Благовещения говорится в "Слове" после того, как было сказано о сооружении и украшении Софийского собора, который, по словам оратора, уже был в то время известен "окрутым странам". Такая последовательность появления двух крупнейших сооружений эпохи Ярослава Мудрого подтверждается летописными данными."<sup>13</sup> Далее Н.Н. Розов ссылается на известное сообщение "Повести временных лет" по Лаврентьевскому списку под 6545 /1037/ годом: "В лето 6545. Заложил Ярославъ городъ великий, у него же града суть Златая врата; заложил же и церковь святыхъ Софья, митрополью, и посемь церковь на Золотыхъ вортахъ святыхъ Богородица Благовещенье, посемь святаго Георгия манастирь и святыхъ Ирины."<sup>14</sup>

Если довериться сообщению "Повести временных лет", допускал, что закладка Софийского собора в Киеве произошла только в 1037 г., то тогда естественным будет полагать, что завершение всех строительных работ и украшение Софийского собора не могло быть ни в 1022 ни в 1038 годах, когда так же совпадали Благовещение и Пасха, и только к 1049 г. все работы могли закончиться. Рассуждая именно таким образом Н.Н.Розов и остановился на датировке "Слова" 1049 г.

Однако в той же статье 1037 г. "Повести временных лет" несколько дальше говорится о Софийском соборе как о законченном, причем почти теми же словами, что и в "Слове и Законе и Благодати": "... Ярославъ же сей ... любилъ бе книгамъ, и мнози написавъ положи в снатеи Софьи церкви, иже созда самъ. Украси в златомъ и оребромъ и сосуды церковными, в ней же обычныя песни Богу въздають в годы обычныя."<sup>15</sup> Так-что из этой статьи "Повести временных лет" не совсем понятно, был ли Софийский собор в 1037 г. только заложен, или же уже построен.

Между тем, I Новгородская, Никоновская, Тверская, Львовская и др. летописи сообщают о начале строительства "города Ярослава" и, соответственно, закладке Софии Киевской под 1017 г.<sup>16</sup> "Въ лето 6525...Того же лета заложил Ярославъ градъ Киевъ, ... и Златая врата постави, и церковь святыхъ Софии заложил..."<sup>17</sup> А Н4Л и С1Л сообщают о "свершении" Софии в 1037 г.

До середины 80-х годов нашего столетия так и не сложилось единое мнение на сей счет, и обе точки зрения были приблизительно равно аргументированы.

К 1017 г. основание Софии относили Е.А.Болховитинов, Д.В.Айналов, Н.Н.Брунов, Н.Н.Воронин, Н.Н.Ильин, в настоящее время - С.А.Высоцкий и П.П.Толочко. К 1037 г. - П.Г.Лебединцев, М.А.Максимович, Н.И.Петров, Ю.С.Асеев, М.К.Каргер, А.Поппе.<sup>18</sup>

Только в работах последних лет /особо следует отметить старания С.А.Высоцкого и П.П.Толочко/ аргументированно доказано, что Софийский собор в Киеве был заложен в конце второго десятилетия XI в., и уже к середине тридцатых годов строительство его было завершено.

Самостоятельные друг от друга исследования статей под 1036 и 1037 гг. "Повести временных лет", сделанные П.П.Толочко<sup>19</sup> и С.А.Высоцким<sup>20</sup>, с привлечением других летописных и письменных источников, привело исследователей к одному и тому же выводу: каменный Софийский собор был заложен Ярославом Мудрым вскоре после киевского пожара 1017 г. и закончен к 1037 г.

Этот вывод подтверждают и два неоспоримых доказательства.

Во-первых, открытые С.А.Высоцким граффити на стенах собора, относящиеся к 30-м годам. Это - недатированная надпись о рождении Всеволода, т.е. сына Ярослава Мудрого к 1030 г.<sup>21</sup> и греческая надпись, содержащая дату 6540 /1032/ г.<sup>22</sup>

Во-вторых, не привлекавшийся до сих пор письменный источник, точно датируемый 1039 г. В "Повести временных лет" под 1039 г. имеется следующее сообщение: "В лето 6547. Священа бысть церкви святя Богородици, кже созда Володимерь, отец Ярославль, митрополитомъ Феопемптомъ."<sup>23</sup> По счастливой случайности до нас дошло

Речь идет именно о Десятиной церкви, выстроенной Владимиром Святославичем и перестроенной /"обновленной"/ Ярославом Мудрым, а не о неизвестном соборе Успения Пресвятой Богородицы, как предположил Л.Махновец.<sup>24</sup> Доводом для этого утверждения служит тот факт, что в Десятиной церкви похоронены мощи св.Климента Римского, привезенные Владимиром из Херсонеса, а именно к св.Клименту обращено "Слово на обновление...", о котором пойдет речь ниже.

"Словъ на обновление Десятинной церкви", в котором упоминается в благодарственных словах св.Клименту Римскому и "великая митрополия", т.е. Софийский собор, "...присный заступниче стране Рустей, и венче преукрашенный славному и честному граду нашему и велицей митрополии же мати градомъ." 25

Думается, сказанного по ка вполне достаточно, чтобы принять к рассмотрению версию о завершении строительства Софийского собора в Киеве в 1037 году.

Речь идет именно о завершении строительства собора и украшении внутри его "всякою красотою... - златомъ и серебромъ и каменіемъ драгимъ, и съсуды честными", но не об окончании внутренней отделки храма фресками и мозаикой. Обращает на себя внимание тот факт, что ни "Слово о Законе и Благодати", ни "Повесть временных лет" не говорят о них, т.е. мозаике и фресках. Эта работа растянулась на годы.<sup>26</sup> Если бы внутренние отделочные работы были завершены тогда же, то об этом, несомненно, сообщили бы и письменные источники, как это было в случае с собором в честь св.Бориса и Глеба: "Христолюбивый же князь украси церковь 5 верхъ и всякими красотоми, иконами и иными п и с ь м е н ы."<sup>27</sup> Кстати сказать, Вышгородский храм в честь св. Бориса и Глеба, судя по повествованию "Чтения о Борисе и Глебе" и "Сказания о Борисе и Глебе" возводился в начале 20-х годов, т.е. тогда же, когда строилась и София Киевская. Это напоминание необходимо тем исследователям, которые полагали и полагают, что Ярослав Мудрый занялся строительными работами в Киеве только после 1036 г., став, по смерти своего главного соперника - Мстислава Черниговского, единодержавным правителем. Интересно отметить, что Мстислав Черниговский в 30-х годах интенсивно строил Спасо-Преображенский собор в Чернигове - главный городской храм, правда, не успел его закончить ко времени своей кончины в 1036 г., но его тело все же было положено в недостроенном соборе.<sup>28</sup> Надо полагать, Ярослав Мудрый, возводя Софию Киевскую - самое грандиозное сооружение того времени, не намерен был уступать своему сопернику.

Х Об относительно быстром строительстве в то время может свидетельствовать пример возведения Софии Новгородской. Согласно НПЛ она была заложена "повслением князя Ярослава" в 1045 /6553/ г., а завершена в 1050 /6558/ г.<sup>29</sup> По смерти в 1052 г. кн.Владимир Ярославич, построивший собор, был положен в нем.



вом было вызвано возведением Софии Киевской. Не исключено, что оба храма строились византийскими мастерами.<sup>30</sup>

Обычно первое освящение храма осуществлялось по завершению строительства, чтобы в нем уже можно было проводить богослужение. Второе - после окончательной отделки. Могли освящать и один раз - по завершению отделочных и живописных работ.

Тот факт, что мы не знаем точного года освящения Софии Киевской, но имеем дату - 4 ноября, косвенно свидетельствует, что храм освящался дважды, как и София Новгородская и Десятинная церковь /правда, последняя после достройки галерей/. Требуется минимум 2 года для просушки стеной штукатурки, на которую наносились фрески. Сам процесс росписи был весьма длителен, поэтому и не удивительно, что имеется сообщение о присутствии византийских живописцев в Киеве в 40-е годы.<sup>31</sup> Дополнительные аргументы о завершении Софии в 1037 г. будут еще представлены ниже, а сейчас вернемся к датировке "Слова о Законе и Благодати".

Если София Киевская, церковь Благовещения на Золотых воротах, стена вокруг города были завершены в 1037 г., тогда нет никаких оснований относить торжества по случаю окончания строительства к 1049 г., а, стало быть, и датировать "Слово о Законе и Благодати" этим годом.

Ближайшим к 1037 г., когда Благовещение и Пасха также совпадали, как и в 1049 г., был 1036 г. В свое время Н.Н.Розов его исключил из рассмотрения по двум причинам: поскольку, по его мнению, "в это время еще не была построена и украшена София и не было еще монастырей "на горах", в Киеве, о которых говорится в "Слове о Законе и Благодати"<sup>32</sup> /речь идет, на его взгляд, о монастырях Георгия и Ирины, построенных Ярославом Мудрым/.

Но нельзя теперь не учитывать тот факт, что София Киевская была, очевидно, построена в 1037 г. и не может служить причиной поздней датировки "Слова". Рассмотрим второй аргумент Н.Н.Розова.

Из самого "Слова" отнюдь не ясно, о каких монастырях в нем идет речь. Если настаивать, что Георгия и Ирины, выстроенных Ярославом, то "Слово" нельзя тогда датировать даже 1049 г., поскольку доподлинно известно, что монастырская церковь св.Георгия была освящена митрополитом Иларионом /автором исследуемого "Слова"/ только 26 ноября 1051 г., о чем свидетельствует Проложное сказа-

ние "Об освящении церкви Георгия перед вратами св. Софии."<sup>33</sup> Скорее всего, речь в "Слове" шла о тех же монастырях на Киевских горах, о которых упоминает Нестор в "Сказании, что ради прозвася Печерский монастырь": "Антоний же прииде въ градъ Киевъ, мысляще, где пребыти. И походи по м а н а с т ы р е м и не възлюбѣ ни въ с д и н о м же где бы житальствовати: Богу не волящу. И нача ходити по дебрам, ■ по горам и по всем мѣстѣм, и на Берестово прииде и обреть пещеру, и вселися въ ню, и же бѣша ископани варязи, и в ней пребысть въ велицем въздръжаніи. По сих же преставльшуси великому князю Владимиру..." и т.д.<sup>34</sup> То есть, еще во времена Владимира Святославича был уже не один монастырь, а "Слово" не уточняет, что монастыри "на горах" основаны Ярославом Мудрым.

Стало быть, обе причины, выдвинутые Н.Н.Розовым против датировки "Слова" 1038 г., не могут быть приняты во внимание.

Но можно ли "Слово" датировать 1038 г. только на основе совпадения двух праздников, ведь основное событие — окончание грандиозного строительства так называемого "города Ярослава" было, по свидетельству "Повести временных лет", в 1037 г.?!

Несомненно, эта дата требует самого тщательного изучения, апрочем, как ■ вся статья "Повести временных лет" под 1037 г. Она представляет собой похвалу Ярославу Мудрому за его созидательную деятельность, любовь к церкви, распространение христианства и учреждение митрополии, уважительное отношение к книгам, учреждение школ, основание в Софийском соборе библиотеки и т.д.

Обычно такая характеристика деятельности князя помещалась в летопись под годом его смерти, как бы подводя итог его жизненного пути. На этом основании многие исследователи полагали, что расположена она в "Повести временных лет" не на своем месте, тем более, что носит следы позднего происхождения /как уже говорилось выше, церковь св.Георгия одноименного монастыря была завершена и освящена только в ноябре 1051 г./.. Но ■ другой стороны, приведенная в "Похвале" характеристика Ярослава Владимировича очень близка его характеристике в "Слове о Законе и Благодати".

Насколько случайно это совпадение?

Если "Слово о Законе ■ Благодати" написано ■ 1038 г., а "Похвала" Ярославу в "Повести временных лет" после 1051 г., то она

по отношению к "Слову" вторична, и, возможно, испытала его влияние. Однако, что для нас весьма важно, помещена под 1037 г., т.е. в непосредственной близости ■ предполагаемому нами времени создания "Слова". Чем это может быть вызвано?

Здесь мы должны на какое-то время погрузиться в хронологию ■ попытаться разобраться ■ событиях 1037/1038 годов. Напомню, что на Руси в XI-начале XII вв. /когда создавалось "Слово" и "Повесть временных лет"/ сосуществовали два календарных года: 1-го марта было древнеславянское начало года, а 1-го сентября начинался церковный год, как это было в Византии. Древнерусские летописцы употребляли мартовское начало года. Но поскольку для общего летоисчисления пользовались византийской "мировой эрой" с точкой отсчета - "сотворением мира" в 5508 г. до Рождества Христова, "то встал вопрос о соотношении лет русского мартовского и византийского сентябрьского года. От 1 марта до 1 сентября - 6 месяцев и от 1 сентября до 1 марта - 6 месяцев, т.е. 1-м марта и 1-м сентября год делился на две равные части. Поэтому между мартовским и сентябрьским годом такого же численного обозначения мыслимо два соотношения. Мартовский год мог начинаться полугодом позже сентябрьского или, как говорят, быть "моложе" сентябрьского. Этот год называется в нашей литературе мартовским... Мартовский год мог начинаться и раньше сентябрьского и быть "старше" сентябрьского. Н.В.Степанов, сделавший предположение о наличии двух весенних начал года, назвал такой год ультрамартовским."<sup>35</sup> Н.В.Степанов, а за ним и Н.Г.Бережков объяснили расхождения датировки одного и того же события в разных летописях на один год не ошибкой летописцев или переписчиков, а наличием двух весенних стилей в древнерусском летописании.<sup>36</sup>

К примеру, в "Повести временных лет" по Лаврентьевскому описку убийство Ярополка Изяславича датируется 22.XI.6594 г., что соответствует 1066 г. по мартовскому стилю. В этом случае от 6594 г. необходимо отнять 5508 лет. Однако в ПВЛ по Ипатьевскому списку убийство датировано 22.XI.6595 г., и если от указанного года отнять 5508, то получим 1067 г., т.е. несовпадение дат /"ошибку"/ на год. На самом деле, в Ипатьевской летописи дата приведена по ультрамартовскому стилю, и от 6595 г. следует вычитать не 5508 лет, а, с учетом ноября месяца, 5509 лет, тогда

получим все тот же 1086 г., соответствующий дате Лаврентьевской летописи. Из этого примера видно, что нам важно правильно избрать единую точку отсчета - мартовский или сентябрьский стиль - в определении точного времени того или иного события.

Просмотрев по разным спискам ПВЛ датировку церковных и гражданских событий, я обнаружил одну закономерность: даты церковной истории, как-то: освящение церкви или смерть церковных иерархов, совпадали по разным спискам. Например, освящение в августе 1039 г. Десятинной церкви; перенесение 2 мая 1072 г. мощей св.Бориса и Глеба; смерть 3 мая 1074 г. Феодосия Печерского; начало строительства в июле 1078 г. Успенского собора в Киево-Печерской лавре и его освящение 14 августа 1089 г. и т.д. Все эти даты привязаны к церковному сентябрьскому году. Что же касается фактов гражданской истории, то факты, приведенные по ультрамартовскому стилю совпадали с церковным сентябрьским годом с сентября по февраль; а по мартовскому стилю совпадали с сентябрьским с марта по август. Эта закономерность отражена и в имеющихся хронологических таблицах.<sup>37</sup>

Из этого сопоставления напрашивается довольно простой, но важный для нас вывод, что сентябрьский /византийский или церковный/ год можно признать стержневым. В этом нет ничего удивительного, ведь пасхалии и, соответственно, подвижные православные праздники, регулировавшие не только церковную жизнь христиан, рассчитывались, /да и само летоисчисление велось/ именно по сентябрьскому году. То есть, в своих расчетах нам надлежит опираться на "свободно конвертируемые" даты сентябрьского года.

Для этого требуется очень точная - до числа месяца - дата отсчета. По счастливой случайности она имеется и в граффито Софии Киевской, и в Ипатьевской летописи.

На стене Софийского собора выцарапана надпись: "В лето 6562 /1054/ месяца февраля в 20-е усение царя нашего..."<sup>38</sup>, которая согласуется с сообщением Ипатьевской летописи: "В лето 6562/1054/ Преставися князь Руский Ярослав... Ярославу же приспе конец житья и предать душу свою месяца февраля въ 20 в субботу первой недели поста в святаго Федора день".<sup>39</sup>

Обе даты даны по сентябрьскому стилю /совпадавшему в данном случае с ультрамартовским, поскольку был месяц февраль/, т.е.

в пересчете на летоисчисление от Р.Х. получаем:

$$6562 - 5506 = 1054 \text{ г.}$$

/Для матровского стиля - это 1055 г., поскольку от 6562 следует отнимать 5507 лет.<sup>40/</sup>

В конце летописной статьи имеется приписка: "...живе же всехъ летъ Ярославъ 70 и 6".<sup>41</sup> Если вести счет по сентябрьскому летоисчислению /с учетом февраля месяца/, то на 1038 г. приходится 60-летняя годовщина жизни Ярослава Мудрого: <sup>(X)</sup>

$$/6562-16/ - 5508 = 1038 \text{ г. или же:}$$

$$1054 - 16 = 1038 \text{ г.}$$

Расчеты по ультрамартовскому стилю дают тот же результат по месяцу февралю:

$$/6562-16/ - 5508 = 1038 \text{ г.}$$

Однако для мартовского стиля они иные, поскольку нужно вычитать 5507 лет, а не 5508:

$$/6562-16/ - 5507 = 1039 \text{ г.}$$

Это, подчеркиваю, расчеты по месяцу февралю, т.е. от дня смерти Ярослава Мудрого, случившейся в конце мартовского года.

Между тем, мы выше предположили, что "Слово о Законе и Благодати" было прочитано в районе 25-26 марта 1038 г., когда Благовещение было кануном Пасхи, т.е. в начале мартовского года. В таком случае расчеты этой даты дают иные результаты:

Март. стиль

Сент. стиль

Ультрамарт. стиль

$$/6562-16/-5508=1038$$

$$/6562-16/-5508=1038$$

$$/6562-16/-5509=1037$$

Для сентябрьского стиля они остались прежними, и совпали на сей раз с мартовским стилем. ■ то же время по ультрамартовскому стилю 60-летие Ярослава Мудрого приходится на 1037 г. И именно этот год фигурирует в летописях /Ипатьевская летопись вообще тяготеет к ультрамартовскому стилю, что видно хотя бы из приведенного выше примера с убийством Ярополка Изяславича в 1086 г./.

Мы не знаем, отмечались ли в Древней Руси такие юбилеи, но

<sup>(X)</sup> В комментарии к статье 6545 /1037/ Ипатьевской летописи Л.Махновец верно указал, что она "юбилейная", приуроченная к 60-летию Ярослава Мудрого, но не объяснил, почему 60-летие "пришлось" на 1037 г., а не на 1038 г., если Ярослав Мудрый умер в 1054 г. в 76-летнем возрасте.<sup>42</sup>

напрядивается вывод, что похвала Ярославу Мудрому в ПВЛ под 1037 годом и похвала ему в "Слове о Законе и Благодати" могла быть приурочена к 60-летию князя /по церковному сентябрьскому стилю/.

Интересно, что это не единственная годовщина, которая прилась на 1037/38 г.

Как известно, Константинопольская София - символ православия и прототип Софии Киевской, была сооружена в 532-537 гг.<sup>43</sup> То есть, на 1037 г.

приходится ее пятистолетняя годовщина! Несомненно, Ярослав Мудрый знал об этом, и постарался закончить к этой годовщине Софию Киевскую.

Удивляет тот факт, что летописи сохранили точные даты освящения Десятинной церкви 14 августа 1039 г., св.Георгия 26 ноября 1051 г., церковей св.Бориса и Глеба 19 мая 1072 г. и 1 мая 1115 г., церкви Успения Пресвятой Богородицы 14 августа 1089 г. Киево-Печерского монастыря и т.д. но не приводят точной даты освящения Софийского собора в Киеве - главного собора Русской митрополии! Правда, в приписке к Мстиславову Евангелию указано на освящение Софии Киевской 4 ноября,<sup>44</sup> но не указан год. Можно предположить, что это был именно 1037 г. по сентябрьскому /византийскому/ летоисчислению, т.е. "юбилейный" для Софии Константинопольской, если смотреть на событие от Пасхи 26 марта 1038 г.

Вот какое соотношение стилей относительно 4 ноября 6546 г.:

Март. стиль

Сент. стиль

Ультрамарт. стиль

6546-5508= 1038 г. 6546-5509= 1037 г. 6546-5509= 1037 г.

Таким образом, на 1037/38 г. выпадает знаменательная дата, несомненно, отмечаемая всем православным миром - 500-летие Софийского собора в Константинополе / 500 лет - это значительный временной отрезок, на который обращает внимание и Библия - Быт.5,32; II, II/. Думается, к ней было приурочено и завершение строительства Софии Киевской, освящение которой состоялось 4 ноября 1037 г., и открытие в этом же году самостоятельной Киевской митрополии. Практически, три важнейших события, по поводу каждого из которых можно было бы произнести торжественное "Слово", прились на один год. Но и это еще не все "юбилейные даты".

Как известно, Владимир Святославич крестил Русь летом 6496 г.:

6496-5508= 963 г.    6496-5508= 988 г.    6496-5509 = 987 г.

Опять проявились расхождения в один год, если смотреть на событие от Пасхи 1038 г. Но 26 марта 1038 г. по сент. стилю соответствует 26 марта 1037 г. по ультрамартовскому стилю. Таким образом, "расхождения" в стилях нивелируются, и все они свидетельствуют, что на Пасху 26 марта 1038 г. приходится 50-летняя годовщина крещения Руси Владимиром Святославичем.

Судя по тому, как на 50-летию акцентировалось внимание в Библии, этой дате придавали особое значение /а за ней - и 500-летию/: "Лето 50-е и да прославите..., лето оставления, знамение се будетъ вамъ... И оставление, знамения да будетъ се вамъ, лето 50-е,... лето буди вамъ: да не сеете ни жнете еже само изникнетъ ... яко знамские есть, оставления свято да будетъ вамъ"/"Острожская Библия", Левит, 25, 10-12/. В синодальном переводе Библии это звучит так: "...И освятите пятидесятый год... да будетъ это у вас юбилей... Пятидесятый год да будетъ у вас юбилей: не сейте и не жните..., ибо это юбилей: священнымъ да будетъ онъ для вас"/Левит, 25, 10-12/.

Как видим, в старославянском языке не было слова "юбилей", и это понятие выражалось словами "лето оставления знамения". Но важно то, что 50-летнюю годовщину особо выделяли, именно как "юбилей".

Но и это еще не все, поскольку мы не указали на центральное событие года, прямо связанное со "Словом о Законе и Благодати": к празднику Благовещения 1038 г. была закончена и освящена церковь Благовещения Пресвятой Богородицы на центральных Золотых воротах! Но об этом событии разговор особый.

Таким образом получится, что не только 1) стечением 25 и 26 марта праздников Благовещения и Пасхи знаменателен 1037/38 г., но и: 2) завершением строительства оборонительных сооружений вокруг Киева; и 3) освящением церкви Благовещения на Золотых воротах; 4) открытием самостоятельной митрополии в Киеве; 5) 500-летием Софии Константинопольской, к которому 6) было завершено строительство Софии Киевской; 7) 50-летием принятия и распространения кн. Владимиром христианства на Руси; и, наконец, 8) 60-летием самого Ярослава Мудрого.

Примечательно, что все эти события так или иначе отражены в "Слове" и, надо полагать, именно они в неповторимом более и исто-

рии стечении и послужили поводом для его написания. Рассмотрим их несколько подробнее.

Как сказалоcь в "Слове" стечение двух праздников - Благовещения ■ Пасхи - в некоторой мере показал Н.Н.Розов. К этой теме мы еще вернемся ниже.

Заслуга Ярослава Мудрого в архитектурном и фортификационном обустройстве Киева отмечена Иларионом в словах благодарности кн.Владимиру, оставившему после себя достойного преемника и завершителя всех отцовских дел: второго Соломона - продолжателя дел Давида: "Сынъ твои Георгии, его же сътвори Господь наместника по тебе, твоему владычеству..., иже недокончаная твоя, наконеци ... Иже дом Божии великии святии его премудрости създа на свято-сть и освящение граду твоему... ■ славный градъ твои Киевъ величствомъ, яко венцемъ обложилъ. Предаль люди твоя и градъ... святеи Богородици. Еи же и церковь на великихъ вратехъ създа въ имя перваго господскааго праздника - святааго Благовещения.../190/.

В первой, догматической части "Слова", повествуется о древнем законе Моисея и молодой Евангельской Благодати, и как Благодать, хотя и позже пришла к людям, но стала выше Закона, и как "вера... благодатная по всей земли распростресе и до нашего языка русскаго дойде", и "вся страны благый Богъ помилова и насъ не презре, въсхоте и спасе ны и въ разумъ истинный приведе"/С.67/, ■ как младохристианский народ русский, хотя и позже других к истинной вере пришел, но стал равноправным в христианской семье. Более того, во второй части, содержащей похвалу Владимиру Святославичу, крестившему, словно апостол, землю Русскую, даже проводится идея некоторого преимущества "последних" /т.е. "молодых"/ христиан, перед "первыми", по аналогии Благодать - Закон. К тому же, Иларион высказывает идею избранности русского народа Богом, поскольку крещен он был не через апостолов, а Божьим изволением. В этом многие исследователи увидели попытку Илариона противостоять Византийскому политическому диктату и стремление отстоять политическую независимость Руси от Константинополя /отсюда, видимо и титул "кагана" кн. Владимира ■ "Слове", и "царя" в граффито, как самодерж-45 авного правителя/ и право на самостоятельную русскую митрополию.



Открытие самостоятельной русской митрополии /до этого Киевская епархия управлялась или непосредственно из Константинополя, или же из Болгарии/,<sup>46</sup> расценивалась как значительная политическая победа Ярослава Мудрого.

То есть, я хочу сказать, что Иларион богословски обосновал ■ "Слове" идею самостоятельной Киевской митрополии, открытой в 1037/38 г. Но вторая часть — это и историко-богословская концепция прихода христианства на Русь, которому исполнилось уже полвека, и благодарственное слово Владимиру Святославичу, крестившемуся самому / на его крещении даже больше акцентируется внимания, нежели на крещении Руси/ и крестившему Русь. Тем он и равен апостолам.

Западногерманский ученый Л.Мюллер полагал даже, что "Слово о Законе и Благодати" представляет собой проповедь, имеющую цель подготовки канонизации кн. Владимира<sup>47</sup>. С этим утверждением согласиться трудно, поскольку великий князь Владимир Святославич был канонизирован при митрополите Кирилле II /1243-1281/, только после 1240 г. Нельзя допустить, что процесс канонизации растянулся на двести лет, к тому же в XI в. не было еще предпосылок для этого церковного акта.<sup>48</sup>

При Ярославе Мудром стал слагаться только местночтимый культ первых русских святых кн. Бориса и Глеба.<sup>49</sup>

Начонец, 60-летней датой можно объяснить как благоприятную оценку жизненной деятельности Ярослава Мудрого, так и похвалу ему, и пожелания в конце ее, напоминающие пожелания юбилару: "в мире и въ съдравии пучину житиа преплутити, и въ пристанищи небеснааго заветриа пристати, невредно корабль душевны и веру съхраньшу, и съ богатством добрыми делы ... стати... пред престоломъ вседръжителя Бога, и за трудъ паствы людий его прияти от него венець славы нетленны..." /С.194/.

Так восемь тем, актуальных для 1038 г./по сент. стилю/, отражались в "Слове о Законе и Благодати". Пять из них /кроме завершения строительства стены и Золотых ворот, церкви Благовещения и Софии Киевской/ исторически никак не могут быть отнесены к 1049 г., но по своей значимости куда более важны: 50-летняя годовщина крещения Руси кн. Владимиром, 500-летие Софии Константинопольской, приуроченное к нему открытие Киевской митрополии и "юбилей" Яро-

слава Мудрого, и послужили, на мой взгляд, поводом к написанию "Слова" именно в 1038 г.

На эту же дату, кажется, указывают и две детали "Слова".

1. Только в "Слове" центральные ворота Киева, на которых была возведена церковь Благовещения, названы просто "великими", а не "Золотыми". Практика названия их "Золотыми" — позднейшая. Когда они были только построены, они не имели такого именования, и этот факт отразило "Слово" — близкое по времени создания к завершению строительства. А летописная статья под 1037 г., написанная, как указывалось выше, после 1051 г. /освящение церкви св. Георгия/, использует более позднее их название — "Золотые".

2. В Синодальном списке — "Слову о Законе и Благодати" примыкает "Молитва" Илариона, известная в Древней Руси как "Молитва Илариона митрополита Российского в нашествие иноплемennых и за бездождие и в смертоносие и за всяко прошение" /Рук. XVI в. Синодальной библиотеки № 774/.<sup>50</sup> Она была написана, когда Иларион уже стал митрополитом Киевским.<sup>51</sup> "Молитва" и "Исповедание веры", прочитанное им, видимо, при интронизации, значительно отличаются по стилю и языку от "Слова о Законе и Благодати".

Сопоставление "Молитвы" и "Исповедания веры" со "Словом", по мнению переводчика и комментатора сочинений Илариона А.П. Белицкой, "показывает, что между этими произведениями весьма незначительный отрезок времени /подчеркнуто мной — А.У./"<sup>52</sup> и с этим мнением необходимо согласиться. Разница в два года /1049 г. — "Слово" и 1051 г. — "Исповедание веры"/ не привела бы к столь заметным отличиям в языке и стиле. Но это тема уже отдельного исследования.

Временная разница в написании "Слова" или в 1049 г. /П.Н. Рогов/, или же в 1038 г. — существенна и составляет 11 лет. Скупые биографические данные, приведенные "Повестью временных лет" под 1051 г., свидетельствуют, что до поставления в митрополиты Иларион был священником в Есрестово, но не сообщают никаких данных, на основе которых можно было бы заключить, что он мог написать в 1038 г. свое знаменитое "Слово": "...князю Ярославу любяще Бжестовое и церковь сущую святых Апостолъ, ꙗко попы мнози набѣдѣху, и в них же бе прозвуться именемъ Ларионъ, мужь блажь и книжнень." Не имеются они в другом сочинении.

Как хорошо известно, князь Ярослав Мудрый вместе с Иларионом составил "Устав князя Ярослава" о церковных судах, в котором, правда, Иларион именуется уже митрополитом. Однако "Свиток Ярослава" /по рукописи нач. XVI в./ сохранил дату своего составления: "...написан же бысть свиток сей номоканонов в лето от создания мира 6540", т.е. в 1032 г., и имеется в нем всего 10 статей,<sup>54</sup> по сравнению с 39-ью в краткой и 55-ью в пространной редакциях "Устава Ярослава"<sup>55</sup>. То есть, возможно, "Свиток Ярослава" отразил раннюю, в начале 30-х годов, работу кн. Ярослава и Илариона над сводом русских законов, которая в бытность Илариона митрополитом вылилась в известный "Устав Ярослава".<sup>57</sup>

## § 2

То, что помимо Пасхальной темы в "Слове" отражена и Благовещенская, объясняется не одним только стечением праздников 25 и 26 марта 1038 г., но и, думается, связью "Слова" с новоосвященной церковью Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах.

К такому выводу приходишь на основании исследования "Слов", написанных и произнесенных по случаю освящения /"обновления"/ церкви или собора, и, прежде всего, "Слова на обновление Десятинной церкви", отстоящего от "Слова о Законе и Благодати" всего на год. Сопоставление "Слова о Законе и Благодати" со "Словом на обновление Десятинной церкви" интересно еще и тем, что последнее, т.е. "Слово на обновление...", содержит явные следы знакомства со "Словом о Законе и Благодати" и вступает с ним в церковно-идеологическую полемику.

Как известно, Десятинная церковь была построена еще кн. Владимиром. Священником тогда в ней был поставлен Анастас Корсунянин, привезенный кн. Владимиром из Корсуни после своего крещения. Анастас был греком, и Десятинная церковь сохранила на долгие десятилетия прогреческую ориентацию. В ней находилась христианская

Дошедший до нас текст "Устава Ярослава" сложился не сразу во время Ярослава Мудрого, а на протяжении XI-XII вв. /до нас дошли 6 редакций "Устава"<sup>56</sup>/. Поэтому сопоставление "Свитка Ярослава" с "Уставом Ярослава" по объему весьма условно.

святыня - мощи /"глава"/ св.Клименту Римского, почившего в Корсуни, так же привезенные в свое время кн.Владимиром. Этим Десятинная церковь /да и "десятиной" из княжеской казны/ выделялась среди других церквей.

Так вот, 14 августа 1039 г. митрополит-грек Феопемит освятил ее после достройки южной и северной галерей.<sup>58</sup> По этому поводу в праздник Успения Пресвятой Богородицы 15 августа, по окончании божественной литургии и было, видимо, прочтено "Слово на обновление Десятинной церкви"<sup>59</sup>

Обращено оно к св.Клименту, по словам автора "Слова на обновление...", "апостолам сопредседателю, ангелам равночестному"/С.175/, поскольку вера христианская /"благодать"/ в Русской стране "пришествием святого Климента створися и утвердися"/С.174/. И в этом автор видит основную заслугу св.Климента, "приснаго заступника стране Русей"/С.174/.

Здесь совершенно очевидна противоположная Иларионовой религиозно-политическая доктрина. Своим крещением Русь обязана не стараниям равноапостольного кн.Владимира, а св.Клименту, ученику апостола Павла, третьего после Петра и Павла епископа Рима, посланного императором Траяном /98-117/ в Херсонес /Морсунь/.<sup>59</sup> Можно предположить, что оно ставило своей целью укрепление культа св.Климента на Руси, как ее крестителя и покровителя. О заслугах же кн.Владимира в деле крещения Руси "Слово на обновление..." даже вскользь не обмолвилось.

Между тем, многие смысловые параллели позволяют заключить, что автор "Слова на обновление..." был достаточно хорошо знаком со "Словом о Законе и Благодати" Илариона.

"Слово о Законе и Благодати"

"Слово на обновление..."

"Се бо уже и мы съ всеми христиаными славимъ Святую Троицу...  
И уже не иподослужители зовемся,

"...идеже бо жертвища бесомъ беша, ту святые церкви славятъ  
Отца и Сына и Святого Духа..."

<sup>58</sup> Хотя точная дата освящения Десятинной церкви /"обновление" = "освящение", см.: Срезневский И.И.Словарь древнерусского языка. т.2.-М.,1989.-С.566; пример из "Чтения о Борисе и Глебе": "Сътвори архиепископъ обычное храму обновление, рекше освящение"/ доподлинно известна из ПВЛ по Лавр. и Ипат. спискам, ее пытаются "найти" до сих пор. См.: А.К.К а р п о в "Слово на обновление Десятинной церкви" по списку М.А.Оболенского// Архив русской истории.1992, №1 С.86-100.

/нѣ/ христианин... и уже  
не капище сътоино съграждаемъ,  
нѣ Христовы церкви зиждем..."  
/С.172/.

"И бывшимъ намъ слепымъ..., и  
потыкающимся намъ..., к сему  
же и гутнахомъ языки нашими,  
моляще идоли, а не Бога свое-  
го: Творца, посети насъ че-  
ловеколюбие Божие, и уже не  
последуемъ бесомъ, но ясно  
славимъ Христа Бога нашего."  
/С.68/

"... домъ Божий великъ сня-  
тый его премудрости създа, но  
стоитъ и украшение граду тво-  
ему..., ■ славный градъ твой  
Кыевъ величествомъ яко венцемъ  
обложишь..." /С.74/

/О Десятиной церкви ■ обра-  
щении к кн. Владимиру/

"...святая церкь святыхъ Бого-  
родица Марил..., идеже мужес-  
твенное твое тело лежитъ, ожи-  
дая трубы архангеловъ." /С.74/

/Обращение к кн. Владимиру/

"Помолися о земли своей и о  
людехъ..., да съхранить я въ  
мире и благоверии, предаюсъ  
тобою..., и да кленется полко  
еретичество, и да соблюдетъ я  
Господь Богъ отъ всякоа рати

Тем же и мы, убегамъ невъзблагो-  
дана, славимъ и хвалимъ и кла-  
няемся въ Троице поему Богу..."  
/С.174/.

"...И отци бо суть чадолюбви, не  
гнушаются младенствующихъ при ра-  
зуме ■ гутнущи языкомъ, но шаче  
любятъ и присволяютъ; того ради не-  
потребни языки врагъ ныне поку-  
жень..." /С.175/ "Мы же нѣче едино-  
душно... славу и благодарение воз-  
сылаемъ даровавшему... разумъ..."  
/С.176/

"... ■ зенче преукрашенный славно-  
му и честному граду нашему и вели-  
цей митрополии же мати градомъ..."  
/С.174/

/О Десятиной церкви в обращении  
к св. Клименту/

"Владычня матере церкви божест-  
венная, въ нейже по истинне че-  
стное твое тело лежъ, аки солнце  
просвещаетъ вселенную..." /С.174-  
175/ /И ни слова о кн. Владимире,  
покоящемся там же/

/Обращение к св. Клименту/

"Беси прогоними бывають и недужи  
отбѣгаютъ, рати безъ успеха въз-  
вращаются, ■ еретицы проклинаютъ-  
ся, преславная же вера възроста-  
етъ наипаче..., ■ благоденствуемъ  
греховъ прощение тобою угодниче

и пленения, отъ глада  
и всякои скорби и съ-  
туждения,... и прияти  
... венець славы нет-  
ленной." /С.76/

"... епископи и прозвители  
и диаconi - и весь клиросъ  
..., мужи и жены, малии и  
велии, вси людие исплыше  
святѣя церкви, въславша  
глаголюще: /следует хвала  
Богу -А.У./ Боже нашъ, сла-  
ва тебе!" /С.71/

Христовъ, надеемся получить о  
уповании жизни вечны..."  
/С.175/.

"...тобѡм Рустии князи хвалятся,  
святители ликують, иереи веселят-  
ся, мниси радуются, людие добро-  
душествуютъ, приходяще теплоу ве-  
роу... и хваляще Бога."  
/С.174/

и т.д.

Имеется в "Слове на обновление..." изречение /со ссылкой на  
письменный источник - Ефес.2,5; 2,8/, которое свидетельствует,  
что автор "Слова" под понятием "благодать" понимал, как и Илари-  
он, "христианство": "но да сбудетсѣ реченное: благодатию есте  
спасени, идеже умножатсѣ греси, ту преизобилова благодать" /С.174/.

Особенно же автор "Слова на обновление..." подчеркивал при-  
оритет Десятинной церкви и ее клира перед другими, по причине стар-  
шинства ее: "Радуетсѣ старейшинствуя въ святителехъ владыка",  
"да празднуеть светло блаженный твой клиросъ, яко старей всего  
клироса..." /С.175/.

Таким образом, автор "Слова на обновление...", а им, по всей  
видимости, был митрополит-грек Феопемпт, освятивший накануне Деся-  
тинную церковь, выразил прогреческую точку зрения на крещение Ру-  
си и своим произведением открыл полемику прогреческой партии с  
Иларионом, выразителем русских национальных идей, выраженных в  
апостольстве кн.Владимира, поддержанных немного позднее Киево-Пе-  
черским монастырем и, в частности, Феодосием и Нестором.

"Слово на обновление Десятинной церкви" показывает, что суще-  
ствовал особый жанр торжественной проповеди на освящение церкви.  
Этот вывод подтверждает и помещенное под 1199 г. в Ипатьевской  
летописи "Слово на освящение 24 сентября 1199 г. церкви св.Михаи-  
ла" Вдубицкого монастыря.

Причиной нового освящения церкви стало возведение новой каме-

ной стены под церковью, на горе, осуществленной кн. Рюриком Ростиславичем. "Слово" содержит, можно уже сказать традиционные, ращение к святому покровителю, в данном случае - св. Михаилу, с призывом /просьбой/ молиться за Русскую землю, и похвалу князю Рюрику Ростиславичу, строителю. То есть, и тематически, и композиционно, оба торжественных "Слова на обновление" похожи, тем они похожи и на "Слово ■ Законе и Благодати". Кстати сказать, а "Слова на обновление церкви св. Михаила" знал и "Слово о Законе Благодати" и "Слово на обновление Десятинной церкви". Вот по одной параллели из них:

"Сл. на обн. ц. св. Михаила"

"... аки вдовица она две меднице и прочие на милость твою надеюся, слову ятися ■ Господе дерзавъ."

/ПСРЛ, Т.П., -СПб., 1908, -Стлб.

713/

"... не токмо и ■ Руских концехъ ведома, но и сущимъ в море далеце во всю бо землю..."

/Там же, Стлб. 713/

"Сл. на обн. Дес. церкви"

"... яко убогия вдовица ст похвалю две медницы... и великую хвалу чтуща..."

/С. 175/

"Слово о Законе и Благод"

"Не въ худе бо и не въ н доме земли владычествова но въ русской, яже ведома слышима есть всеми концумя." /С. 70/

В науке давно уже был поднят вопрос: имеют проповеди писаную или устную природу. Мнения на сей счет разделились. Оба "ва на обновление" однозначно на это отвечают.

"Слово на обновление Десятинной церкви":

"... благороднымъ богочетцомъ отъ многа мало написавъ, а не починувъ, яко грубъ съм" /С. 175-176/.

"Слово на обновление церкви св. Михаила":

"... и нашея грубости п и с а н и е прими аки даръ съ семъ на похваление добродетели... княжения твоего"

/Ипат. лет., Стлб. 712/.

Уместно здесь напомнить и слова Илариона из "Слова о Зв и Благодати": "Ни къ неведущимъ бо п и ш е м ъ, нъ преиз:

насытитесь сладости книжны". /С.156/.

Думается, есть все основания заключить, что торжественная проповедь создавалась письменно к определенной дате, а затем читалась в храме после литургии. Эта традиция, как мне кажется, отражена в сохранявшемся иносказательном выражении "читать проповедь".

Здесь мы подошли вплотную к проблеме жанра "Слова о Законе и Благодати". По этому поводу Н.Н.Розов писал: "Неопределенность, точнее необычность жанра "Слова о Законе и Благодати", вероятно, замечалась и древнерусскими книжниками: этим следует, по нашему мнению, объяснить отсутствие постоянного места для него в рукописных сборниках преимущественно Торжественниках и Златоустах... Старейший список "Слова", его отрывок соседствует в фрагменте сборника XII-XIII в. с концом какого-то "Слова" о воскресении, а более поздние сб-ки - "Торжественники" помещают его обычно между цитом слов и поучений на евангельские чтения цикла Цветной Триоди, или праздничных Миней." 60

"Свое постоянное место "Слово" получило позднее и лишь в сб-ках новгородского происхождения, в том числе в Четырех-минейх - под 15-м июля, в день празднования памяти князя Владимира, канонизация которого, как полагают, была произведена в 1240 г. ■ Новгороде." 61

Говоря о жанре "Слова о Законе ■ Благодати" Е.Е.Голубинский заметил, что "Слово", "будучи по содержанию догматическим, по форме представляет собою нечто вроде нынешней торжественной академической речи..." 62

"История русской литературы" в лице В.П.Адриановой-Перетц определила жанр "Слова" как "типичная церковная проповедь" 63 и т.д.

Если учитывать, что поводом для прочтения "Слова о Законе и Благодати" явилось освящение новой церкви Благовещения на Золотых воротах, то его можно было бы отнести к жанру торжественных "Слов" на освящение /"обновление"/ церкви, как и "Слова" на обновление Десятинной церкви и св.архистратига Михаила. Но широта произведения, многообразие тем, и, не на последнем месте, талант Илариона вывели его из этих узких границ жанра. При этом однозначно можно сказать, что "Слово о Законе и Благодати" не является пасхальной проповедью.



Нам предстоит ответить на вопрос, почему "Слово о Законе и Благодати" было прочитано на Благовещение 25 марта 6546 /1038/ г. и не могло быть прочитанным на Пасху 26 марта.

На центральных /или главных, или "первых"/ городских воротах, получивших позднее название "Золотых", Ярослав Мудрый соорудил церковь Благовещения Пресвятой Богородицы - в честь первого господского праздника Благовещения, отмечаемого православной церковью 25 марта. По словам Ипатьевской летописи /в Лаврентьевской их нет/, "того деиа створи Благовещение на вратехъ, /чтобы - А.У./ дать всегда радость граду тому святымъ благовещениемъ Господнимъ, и молитвою святыя Богородица, и архангела Гаврила." 66

В таких случаях по церковному Уставу освящение храма происходило не точно в день праздника, а накануне, с тем, чтобы на сам праздник уже можно было отслужить ■ новом храме праздничную Божественную литургию, поскольку, по тому же церковному Уставу, после

---

У Не случайно осаждавшие Киев, будь-то русские князья Изяслав Мстиславич в 1146 г., или Юрий Долгорукий в 1151 г., или половецкий хан Боняк, или его сын Свенч Бонякович в 1151 г., желавший биться именно у "Золотых ворот" /"хоше сечи в Золотая ворота, яко же и отец мей"/, стремились взять город именно через Золотые ворота. Они были символом крепости Киева, поэтому захват их фактически означал взятие столицы Русского государства. Было почетно победителю войти в город именно через центральные, т.е. главные ворота Киева. Но взять их было практически невозможно. Монголотатары ■ 1240 г. при штурме Киева даже не стали испытывать свои стенобитные орудия ■ Золотые ворота. Только после того, как был взят город, они разрушили и Золотые ворота. 64

Сравните так же ■ "Слове о погибели Русской земли": "...а утрь твердаху каменные города железными вороты, абы на них великий Володимеръ тамо на въехалъ..." 65

освящения нового храма "немедленно же совершается о б ы ч н а я литургия" <sup>67</sup>, а две литургии - обычная и праздничная - в один день не совершаются. <sup>XI</sup>

Такова была практика и в XI в., ■ чем свидетельствуют письменные источники. Так, в "Чтении о Борисе ■ Глебе" Нестор повествует о двухдневных торжествах по освящению выстроенной в 1072 г. Изяславом Ярославичем церкви во имя св. Бориса и Глеба, и перенесению в нее мощей святых. В первый день была освящена сама церковь, во второй - 20 мая - состоялось перенесение мощей св. Бориса и Глеба, и совершена праздничная литургия, с установлением ежегодно чтимого праздника святых: "Архиепископъ же събра весь причеть церковный, и тако изидоша съ кресты въ преже реченный градъ -Вашгород - А.У./-. Иже и пришедша, створиша общное обновление церкви новой. и святую же литургию въ ней скончаше. И въ другой же день събра митрополитъ вся епископы и вся церковьники, идеже беста раце святоу, хотя пренесение сътворити... Створиша же праздникъ великъ въ тѣ день, таче разидошася въ свои дома, славяще Бога." <sup>68</sup>

Аналогичным было последование - освящение новой церкви в канун праздника перенесения мощей св. Бориса и Глеба - при Владимире Мономахе в мае 1115 г.: "И во I-й день месяца мая святитязь църковь, в субботу 2 неделе по Пасце. На утрия же, въ святую неделю ... въ второиъ день того жв месяца, и начаша пети утрнымъ въ обою църковию." <sup>69</sup> и совершилось перенесение мощей святых и установлен их нового праздника. <sup>XI</sup>

<sup>XI</sup> "...Нельзя освящать храмы въ самый день, когда празднуется память того святого или того священного события, во имя и въ честь которых построена освящаемая церковь, чтобы не смешивать двухъ церковныхъ торжествъ, т.е. службы, особо установленной на освящении храма, съ службою храмовою въ честь праздника." <sup>68a</sup>

<sup>XI</sup> При установлении праздника святых ■ день освящения выстроенной в их честь церкви, после освящения храма совершалась обычная литургия. Об этом может свидетельствовать перенесение мощей св. Бориса и Глеба в выстроенный в их честь Ярославом "удрымъ пятикупольный собор:" "... И сътвори архиепископъ общное храму обновление, реиме спячение. Раче же святоу постави въ църкви на десней стране, месяца июля въ 14 день... Установи же христолюбивый Ярославъ и преподобный митрополитъ оантъ въ день и число мѣсто праздникъ творити таа, яко е и ныне сьвершется. Таче по томъ, яко скон-

14 августа 1089 г. ■ канун праздника Успения Пресвятой Богородицы /отмечается 15 августа/ был освящен Успенский собор /церковь Успения Пресвятой Богородицы/ Киево-Печерского монастыря,<sup>73</sup> о чем свидетельствует Киево-Печерский латерик.<sup>74</sup>

Исходя из церковных правил следует предположить, что церковь Благовещения на Золотых воротах была освящена 24 марта - в канун праздника Благовещения, и тогда на сам праздник 25 марта уже состоялась праздничная литургия. Однако на обычный ход церковных служб налагало отпечаток то обстоятельство, что Благовещение в 1088 г. было кануном Пасхи и выпадало на Великую субботу Страстной седмицы. Согласно Типикону, ■ таком случае, в Великий пяток, на вечерни начинают петь праздничные стихиры и "Славу" праздника ■ праздничные евангельские чтения.

Вечерня Великой пятницы переходит в утреню Великой субботы. На ней совершается праздничная служба Благовещения с евангельскими чтениями.

По тонкому и точному наблюдению Н.Н.Розова, "Слово" написано на евангельский текст, читаемый лишь один раз в году - в первый день Пасхи /Уже в заглавии "Слова" перефразируются последние слова евангельского чтения на первый день Пасхи /Иоанн, I, 17/, в дальнейшем /лл. 175б-176а/ цитируются 12 ■ 13 стихи того же чтения...

Кроме того, два раза цитируется прокимен, произносимый на вечерне на святую литургию, поют и благоверный князь Ярославъ на обѣдѣ со всеми обрѣтшимися ту." <sup>70</sup> Приведенная Нестором в "Чтении" информация согласуется и со "Сказанием": "И възгради църковь велику, имещу върховъ 5, и испьса всю, и украси ю всею красотою. И шьдше съ хрьсти Иоанъ митрополитъ, и князь Ярославъ, и все поповство, и людие, и пренесоша святая, и църковь святѣша, и уставиша праздниикъ праздновати мѣсяца июлиа въ 24: въньже днь убиенъ преблжєный Борисъ; въ тѣ же днь и църки сѣядена, и пренесєна бѣста святая." <sup>71</sup> Из этого также можно заключить, что в то время праздничная служба в честь св. Бориса и Глеба не была еще составлена. <sup>72</sup>

в первый день Пасхи /"Кто бо велий яко Бог наш"/. Весь же праздничный, мажорный тон "Слова о Законе и Благодати" напоминает торжественное пасхальное богослужение. - Прим. Н.Н.Розова/. Второй евангельский текст, тема которого развивается ■ "Слове" относится к празднику Благовещения, когда церковь отмечает событие, стоящее на "стыке" ветхого и нового завета, на грани между "законом" и "благодатью". Если первая тема развивается лишь в первой, догматической части "Слова", то вторая лежит в основе и богословской и исторической части "Слова". В заключительной части "Слова", в похвале Ярославу Мудрому, тема Благовещения переносится совершенно недвусмысленно на конкретно-историческое событие - завершение постройки оборонительных сооружений вокруг Киева и приветствие архангела Богородице переадресовывается городу Киеву." 75

Этот, в целом верный, анализ "Слова" нуждается в существенных уточнениях по деталям и ■ сопоставлении с правилами церковной службы, определяемой Типиконом для праздника Благовещения, совпадающего с Великой субботой.

Напомню основные темы "Слова о Законе ■ Благодати":

I часть - "Закон" и "Благодать"

1. Сравнение и сопоставление "Закона Моисея" и Христианства.
2. Тема Иисуса Христа: а/. Рождество б/. История сорокадневного поста в/. Чудеса г/. Учение д/. Распятие и торжество величия Бога.
3. Пророчества и мировая история:
  - а/. Были пророки, но иудеи не поверили им.
  - б/. Пришел Иисус Христос - не приняли его.
  - в/. Русская земля приняла провидением Господним веру благодатную.
  - г/. Противопоставление русских христиан иудеям.
  - д/. Обращение к Богу от лица всей Русской земли.

II часть - "Похвала Владимиру Святославичу":

1. По воле Божьей кн. Владимир принял христианство /в отличие от иудеев/. Слава христианству.
2. Распространил христианскую веру по Руси, как апостол, в чем его деяния близки деяниям императора Константина. Строительство церквей.
3. Похвала кн. Владимиру.
4. Похвала его достойному преемнику кн. Ярославу Мудрому.
5. Обращение к кн. Владимиру - молитва.

А теперь остановимся на темах субботней – Благовещенской и воскресной – Пасхальной служб и сравним их с темами "Слова".

Центральное место на утрене в субботу, конечно же, занимает праздничная тема Благовещения, связанная с рождением Христовым. Ею обусловлены евангельские и проложные чтения, прокимен праздника "Всякое дыхание да хвалит Господа" /нашедший отражение и в "Слове о Законе и Благодати"/, чтения 50-го Псалма и стихиры. Эта тема присутствует в всех частях "Слова".

Служба длится с раннего утра, продолжается весь день, до вечера, "так что последние субботние песни так называемой пасхальной полунощницы сливаются с началом торжественных пасхальных песнопений – на пасхальной заутрени." <sup>76</sup>

Однако необходимо сказать несколько слов о вечерней службе. Центральное место в ней занимает /в песнопениях и евангельских чтениях/ тема крещения, выраженная в словопении "Ближе во Христа крестистесь"; "Вся земли да поклонится тебе, и поеть тебе"; "Воскликните Господови вся земля, пойте же имени его."

После этого совершается литургия Василия Великого. Она начинается чтением 15 паримий, в которых собраны главные пророчества /о них говорится и в первой части "Слова"- А.У./ и образы, относящиеся к Иисусу Христу, как искупившему нас от греха и смерти Своей крестной смертью и Своим Воскресением. <sup>77</sup> Все это нашло отражение и в "Слове". "После 6-й паримии... читается Апостол о таинственной силе Крещения. Эти песни и чтение служат воспоминанием обряда древней Церкви крестить в Великую субботу оглашенных." <sup>78</sup>

Центральной же темой второй части "Слова" как раз и является тема крещения, точнее, нисхождение благодати промыслом Божиим на князя Владимира и распространение им христианства на Руси.

"По отпусте литургии непосредственно совершаются благословение хлебов и вина." <sup>79</sup> Присутствующие в храме, сохладив в последние два дня строгий пост, подкрепляют свои силы "благословенными хлебом и вином" и слушают, в ожидании начала всеночной пасхальной службы, деяния апостолов, которые могут читаться до 4-го часа ночи /приблизительно 10 ч. вечера/.

И опять вернемся для аналогии к "Слову", поскольку его вторая

часть - это прославление деяний кн. Владимира по утверждению христианской веры на Руси, за которые его и называли равноапостольным.

Именно в этот небольшой промежуток между литургией Василия Великого и началом пасхальной заутрени, когда после Апостольских деяний Типикон позволял читать из "Слов" Иоанна Златоуста, и было, как мне кажется, прочитано "Слово о Законе и Благодати".

С началом пасхальной литургии и до ее завершения нет места для проповеди, поскольку пасхальная служба совершается по строгому канону и завершается освящением артоса /хлеба - греч./ - большого размера просфоры с изображением Креста или Воскресения Христова. Славя воскресение Господа нашего Иисуса Христа, верующие расходятся по домам. И после пасхальной службы Типикон не предусматривает торжественной проповеди. Именно поэтому "Слово о Законе и Благодати" нельзя назвать пасхальной проповедью.

У меня есть еще несколько соображений по этому поводу. Думается, Н.Н.Розов был не прав, когда писал, что "Слово" написано на евангельский текст, читаемый в первый день Пасхи. "Слово" не написано, а просто использует цитаты /одну - в качестве перефразы из этого текста, впрочем, как и из других. И это не дает право утверждать, что "Слово" было произнесено на Пасху. Более того, имеется небольшая, но существенная деталь, свидетельствующая об обратном. Евангельский текст, отразившийся в "Слове", читается на пасхальной утрени. А вот великий прокимен "Кто бо велий, яко Бог наш", дважды упомянутый в "Слове" - на пасхальной вечерне. То есть, "Слово", учитывая еще и отразившуюся в нем тему Благовещенской службы, не привязано хронологически к определенной службе: утрени или вечерне субботы или воскресенья.

Однако можно с уверенностью сказать, что оно не могло быть, в соответствии с церковным канонич., прочитано на Пасху.

Типикон предписывает, что если праздник Благовещения выпадает на Великую субботу, то на следующий день, т.е. на Пасху, нет отдания празднику Благовещения. То есть, на Пасху тема Благовещения /рождения Христа/, если так можно по-мирскому выразиться, не имеет права звучать, ибо всецело доминирует тема воскресения Христа. К тому же "Слово" не содержит в себе и основного пасхального песнопения /в гласа тропаря/: "Христосъ воскресъ изъ мертвых,

смертью смерть поправъ, и судить во гробехъ животь даровать", непременно прозвучавшего бы, если бы "Слово" произносилось священником на Пасху, хотя начало его, "Христос воскрес из мертвых" "Слово" приводит, но для Пасхи особенно важна именно концовка. Это дает мне право заключить, что "Слово ■ Законе и Благодати" было прочитано Иларионом 25 марта 6546/1038 г. /по сентябрьскому стилю/ на праздник Благовещения в новоосвященной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве, вечером в Великую субботу после литургии Василия Великого перед пасхальной утренней службой.

#### § 4

В Благовещенской службе присутствует и тема Премудрости, но она не развита в "Слове" /по сравнению даже с похвалой Ярославу Мудрому в ПВЛ под 1037 г./, что позволяет заключить, что она не была для произведения особо значимой. Если бы "Слово" читалось на Благовещение ■ Софии Киевской, то, надо полагать, тема Премудрости заняла бы ■ сочинении Илариона более достойное место.

Что же касается Десятинной церкви, то и там "Слово" не могло быть прочитано, поскольку в Десятинной церкви шел ремонт - с южной и северной сторон пристраивались галереи, а после достройки она была заново освящена только в ноябре 1039 г.

#### П р и м е ч а н и я

<sup>1</sup> Г о р с к и й А.В. Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе.-М., 1844.-Ч.2.-С.206-207.

<sup>2</sup> П р и с е л к о в М.Д. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси XI-XII вв.-СПб., 1913.-С.98.

<sup>3</sup> Літопис Руський.-К., 1989.-С.98.

<sup>4</sup> Р о з о в Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона - русского писателя XI в.// *Slavia. Scriptoris pro slovansk filologia.* - Praha 1963. Roč.32. S.147.

<sup>5</sup> Р о з о в Н.Н. "В начале было Слово..."//ТОДРЛ.Т.48.-СПб., 1993.-С.89-90.

- 6 Розов Н.Н. Синодальный список...-С.148.
- 7 Розов Н.Н. "В начале было Слово..."-С.90.
- 8 Никитенко Н.Н. "Слово" Илариона и датировка Софии Киевской // Отечественная философская мысль XI-XIII вв. и греческая культура.-К.,1991.-С.51-57.
- 9 Людмила Боева Старата Киевска Русия. История.Культура. Литература. - София, 1983.-С.148. Исследовательница ошибочно полагает, что в 1038 г. также была кириопаска. На самом деле Пасха приходится ■ 1038 г. на 26 марта. См. также: Ужанков А.Н. "Слово" Илариона // Брета Тавриды, №2,1994, С.170-171.
- 10 Розов Н.Н. Синодальный список...-С.148.
- 11 Там же, - С.147.
- 12 Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати //Альманах библиофила. Выпуск 26. Тысячелетие русской письменной культуры /1988-1988/.-М.,1989.-С.190. Подготовка древнерусского текста В.Дерягина. ■ дальнейшем "Слово" и другие сочинения Илариона цитируются по этому изданию с указанием страниц в тексте статьи. Ср.: Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Илариона.-К.,1984.-С.97.
- 13 Розов Н.Н. Синодальный список...-С.147.
- 14 Повесть временных лет //ПДР.ХI-начало ХII века.-М.,1978.-С.164-166.
- 15 Там же, - С.166.
- 16 См.: Толочко П.П. Древний Киев.-К.1976.-С.67-68.
- 17 Патриархья или Никоновская летопись //ПСРЛ.Т.1Х-Х.-М., 1965.-Стлб.75.
- 18 См. разбор разных точек зрения у П.П.Толочко: Толочко П.П. Древний Киев,-С.68-73.
- 19 Толочко П.П. Древний Киев,-С.70-71.
- 20 Висоцкий С.А. Светские фрески Софийского собора ■ Киеве.-К.,1989.-С.10-21.
- 21 Висоцкий С.А. Средневековые надписи Софии киевской/По материалам граффити XI-XIII вв./-К.,1976.-С.9-11.



- 22 В ы с о ц к и й С.А. Средневековые надписи...-С.198-200;  
В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески...-С.17-18.
- 23 Повесть временных лет -С.166.
- 24 Лѣтопис Руський - С.92, прим.1 к 1039 г.
- 25 Л а в р о в П. Памятники христианского Херсонеса. Вып.П.  
Жития херсонских святых в греко-славянской письменности.-М.,1911,  
-/Дополнение 1/-С.174.
- 26 См.: В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески...-С.19-30.
- 27 А б р а м о в и ч Д.И. Жития святых Бориса и Глеба и олу-  
жба им.-Пг.,ИОРЯС, 1916.-С.18.
- 28 К о м е ч А.И. Древнерусской искусство конца X- начала  
XI в.-М.,1967.-С.134-135.
- 29 Там же, -С.236.
- 30 Л а з д р е в В.Н. Византийское и древнерусское искус-  
ство.-М.,1978.-С.214.
- 31 В ы с о ц к и й С.А. Светские фрески...-С.18-30.
- 32 Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.147, прим.23.
- 33 П о н о м а р е в А.И. Памятники древнерусской церковно-  
учительной литературы.-СПб.,1896.-Вып.2.-Ч.1.-С.58-59.
- 24.Киево-Печерский патерик //ПДР.ХII век.-М.,1980.-С.434. Ана-  
логичное сообщение есть и в испорченной статье ПВМ под 6559/1051/-  
годом.См.: "Повесть временных лет",-С.170.
- 35 К а м е н ц е в а Е.И. Хронология.-М.,1967.-С.53.
- 36 См.: С т е п а н о в Н.В. Календарно-хронологический спра-  
вочник //ЧОИДР,1917,Кн.1; Б е р е ж к о в Н.Г. Хронология русс-  
кого летописания-М.,1963.
- 37 К а м е н ц е в а Е.И. Хронология.-С.54.
- 38 В ы с о ц к и й С.А. Средневековые надписи...-С.215.
- 39 Ипатьевская летопись //ПСРЛ,Т.П. Изд.2-е.-СПб.,1908.-  
Стлб.149-150.
- 40 К а м е н ц е в а Е.И. Хронология,-С.79.

- 41 Ипатьевская летопись-Столб.151.
- 42 Летопись Руський,-С.89, прим.1 к 1037 г.
- 43 Там же,-С.88, прим. 2 к 1034 г.
- 44 Высоцкий С.А. Светские фрески...-С.21.
- 45 Приселков М.Д. Очерки...-С.100-106.
- 46 Там же,-С.38-46; Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви.Т.1.-М.,1991.-С.160-170.
- 47 Müller L. Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis.- Wiesbaden.- 1962.
- 48 См. чин причтения к лику святых: Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви.-Сергиев Посад,1894.- С.24-26; 35; 39-41.
- 49 Ужанков А.Н. К вопросу о времени написания "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе //Герменевтика древнерусской литературы XI-XIV вв. Сб.Б.-М.,1992.-С.370-412.
- 50 Розов Н.Н. Синодальный список ...-С.146.
- 51 Там же,-С.146; Богословские труды.Т.28.-М.,1987.-С.342-343.
- 52 Молитва митрополита Киевского Илариона//Богословские труды.Т.28.-М.,1987.-С.342-343.
- 53 Ипатьевская летопись - Столб.144.
- 54 Шапов Я.Н. Древнерусские княжеские уставы XI-XV вв.- М.,1976.-С.138.
- 55 Законодательство Древней Руси. Т.1.-М.,1984.-С.168-170; 189-192.
- 56 Шапов Я.Н. Древнерусские княжеские уставы...-С.85.
- 57 Ср.: "Один из списков устава содержит дату, согласно которой Ярослав с Иларионом совещались об Уставе значительно ранее того времени, когда Иларион стал митрополитом /это было в 1051 году/ - еще в 1032 году, а титул /митрополита -А.У./, возможно, был вставлен в Устав позже."- Вадим Кожин о в. Размышления о русской литературе.-М.,1991.-С.102.

58 Л а з а р е в В.Н. Византийское и древнерусское искусство.-М.,1978.-С.211.

59 Ч и ч у р о в И.С. "Книжен муж" Иларион //Прометей, № 16.-М.,1990.-С.172.

60 Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.148.

61 Там же,-С.151; О канонизации кн.Владимира см.: В а с и л ь е в В. История канонизации русских святых // ЧОИДР.-1893.-№ 3.-С.81 /прим. Н.Н.Розова/; см. также: Г о л у б и н с к и й Е. История канонизации...-С.39-41.

62 Голубинский Е.Е. История русской церкви.Т.1,Ч.1.-М.,1880.-С.690.

63 История русской литературы.Т.1.-М.-Л.,1945.-С.45.

64 Т о л о ч к о П.П. Древний Киев - С.58-60.

65 Слово о погибели Русской земли //ПДР.Т.Ш.-М.,1981.-С.130.

66 Ипатьевская летопись - Стлб.139.

67 Полный православный богословский энциклопедический словарь.Т.П.-М.,1992.-Стлб.1713.

68а Н е ч а е в П. Практическое руководство для священнослужителей. Изд.7-е.-СПб.,1900-С.324.

68б А б р а м о в и ч Д.И. Жития святых... -С.22.

69 Там же, - С.65.

70 Там же, - С.19.

71 Там же, - С.55.

72 У ж а н к о в А.Н. К вопросу о времени написания...-С.376-82

73 Лѣтопис Руський - С.127, прим.1 к 1089 г.

74 Киево-Печерский патерик - С.430-432.

75 Р о з о в Н.Н. Синодальный список...-С.147.

76 Настольная книга священнослужителя.Т.1.-М.,1992.-С.500.

77 Там же,- С.500-501.

78 Там же, - С.501.

79 Там же, - С.501.

# ЦИКЛ ВОПРОСОВ ОБ АДАМЕ В АПОКРИФИЧЕСКОЙ "БЕСЕДЕ ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ"

Апокриф "Беседа трех святителей" — памятник мировой средневековой литературы, относящийся к очень популярному в народе, но малознаменному в литературоведении жанру вопросов-ответов. Имея более чем тысячелетнюю историю своего существования, он уходит корнями в раннюю византийскую литературу. "Беседа" сложилась на греческой почве, по-видимому, не позднее У1-У11 вв.

Среди вопросе-ответной литературы можно выделить устойчивые, стабильные группы вопросов-ответов, такие, например, как "Вопросы св. Афанасия Александрийского к князю Антиоху", "Вопросы и ответы Василия Великого и Григория Богослова", "Вопросы и ответы Анастасия Антиохийского к Кириллу Александрийскому", "Луцидаркус" и др. Не наряду с подобными вопросе-ответными статьями существовали и нестабильные, весьма подвижные группы вопросов и ответов, состав которых часто менялся от сборника к сборнику. К такому виду вопросов и принадлежит "Беседа трех святителей".

"Беседа" довольно четко распадается на 2 части: ветхозаветную группу вопросов и новозаветную, при этом ветхозаветная часть отличается большей последовательностью вопросов /это относится прежде всего к ранним спискам апокрифа/, хронологической их организованностью /например, в греческом сборнике Х111 в. № 2875 Парижской национальной библиотеки за вопросами об Адаме идут вопросы о Каине и Авеле, Ное и потопе, Моисее, Лотовой жене<sup>1</sup>/. Подобная последовательность вопросов свидетельствует о более раннем их происхождении, тогда как новозаветная часть более хаотична, организация вопросов менее последовательна, в ранних текстах они либо примыкают к ветхозаветным вопросам в конце статьи, либо идут вначале и, как правило, имеют прообразовательный характер, либо включаются без всякого порядка в текст и разрывают последовательность ветхозаветных вопросов. Есть тексты, практически полностью состоящие из новозаветного цикла вопросов, что позволяет предположить самостоятельное их существование на раннем этапе развития текста /например, текст из греческого сборника Х111 в. № 64111 Венской Императорской библиотеки<sup>2</sup>/.

Исследование 20 греческих списков Х11-ХУ11 вв., 3 латинских

текстов У11 и 1X вв. и 140 восточнославянских и русских списков XIУ - XIX вв. апокрифа показывает, что, по всей видимости, он первоначально состоял из вопросов по ветхозаветной истории, точнее, по пятикнижью Моисея, книге Иисуса Навина, двум книгам Царств и книгам пророков Даниила, Аввакума и Ионы. Сюда входили вопросы об Адаме, Еве, Каине и Авеле, Аврааме, Исааке, Иосифе, Моисее, Илье и Елисе, Сауле и Давиде, Даниила, Аввакуме и Ионе; эти вопросы уточняли различные ветхозаветные события, касающиеся указанных библейских персонажей. Поэтому представляется целесообразным для более глубокого и всестороннего изучения текстов произведения разделение вопросов на ряд тематических циклов, связанных с тем или иным героем библейской истории.

Прежде всего это вопросы об Адаме, которые присутствуют практически во всех списках "Беседы трех святителей", некоторые из них сохраняются без особых изменений на протяжении многих веков, другие постепенно исчезают, третьи появляются лишь в отдельных списках.

В рассмотренных греческих, латинских и славяно-русских текстах обнаружено 44 вопроса-ответа об Адаме. Конечно, полностью они в одном списке не встречаются, выбор их во многом зависел от вкусов составителей и переписчиков. По имеющимся спискам можно проследить историю некоторых из этих вопросов, отражающих представление о мире и человеке средневекового читателя.

Так, в латинском списке У11 в. *"Incipit de plasmatione Adam"* первый вопрос таков: "Где Бог Адама сотворил? - О. Где Христос рожден. Это в городе Вифлееме..."\* Причем к этому вопросу присоединен краткий рассказ об Адаме хронографического характера, который в других списках разбивается на несколько вопросов-ответов.

Подобный вопрос мог появиться в результате прообразовательной тенденции, когда все события Ветхого завета толковались как прообразы Нового завета. Подобная тенденция получила развитие уже в сочинениях первых апологетов христианства: Оригена, Феофила Антиохийского, Тертуллиана, а затем и отцов церкви - Евстафия Антиохийского, Ефрема Сирина, Афанасия Александрийского, Василия Великого, Иоанна Златоуста и других. Христианские писатели рассматривали Иисуса Христа как "второго" Адама, пришедшего искупить первородный грех, также и в христианских апокрифах об Адаме все

\* В приложении к статье приводятся вопросы об Адаме, перевод и варианты по греческим и славяно-русским текстам апокрифа.

основные события его жизни /время создания и пребывания в раю, место создания и погребения/ соотносятся с событиями жизни Иисуса Христа. В "Беседе трех святителей" приводятся иногда различные толкования библейских событий. Так, сведение о том, что Адам сотворен в Вифлееме, встречается только в данном случае, тогда как во всех остальных подобных вопросах будет представлена иная, ставшая традиционной версия о месте создания первого человека.

Например, в греческих списках, начиная с XI в. № 2875 сб. Парижской национальной библиотеки, вопрос № 4<sup>3</sup>/, приводится следующий вариант вопроса-ответа: "Вопрос. Где найдена земля, из которой рожден человек? - Ответ. В земле Маднам". В греческом списке XV-XVI вв. из библиотеки Лавры св. Афанасия на Афоне<sup>4</sup> ответ более подробный: "Ответ. В земле маднамской, это в Иерусалиме, между небом и землей, где крест есть, по словам пророка: "Бог же царь наш до мира заключил спасение в центре земли". В греческом тексте XVI в. из сборника № 429 Иерусалимской библиотеки св. Саввы<sup>5</sup> ответ сформулирован иначе: "Ответ. В земле маднамской и там погребен" /см. приложение/. В сербском списке XVI в. из собрания Сречковича находим следующий вид вопроса-ответа: "58. В. Откоуду створень бысть Адамъ? - О. Подобаеть же ведети, яко отъць и всемогы бѣ. създа роукою своею Адама. възъмь прѣсть въ земля мадымьскем, посред земле"<sup>6</sup>. В русском сборнике XV в. № У1 Московского Румянцевского Музея ответ звучит более кратко: "В. Где възъмь прѣсть бѣ създа члѣка? - О. Въ земли мадымьсте"<sup>7</sup>. Самый краткий ответ обнаружен в сербском списке XVI в. в Синаксарии № 12 Пражского Национального Музея и в русском списке XVI в. № 774 /ф. 304 РГБ/: "В. Откоуду бысть человек? - О. От земли".

Очевидно, что в разных списках апокрифа происходит редакторская правка текста переписчиками или составителями: одни из них сокращали текст, другие вносили уточнение или пояснение в ответ.

Следует отметить еще один любопытный вариант ответа, представленный в сербском списке XVI в. из собрания Сречковича: "59. В. От кое земле есть Адамъ? - О. От григотъ и гибионъ. и от кракинъ. и от тесанъть. от техъ земля Адамъ..." /см. приложение/. Предположительно, слова "григотъ, гибионъ, кракинъ и тесанъть" - искаженные латинские названия греческих земель /ср. Thessalia - Фессалия, graecor - кить по-гречески, Creta - Крит/. Возможно,

в данном тексте отражено влияние более позднего христианского апокрифа об Адаме.

Как можно заметить, ответы в поздних списках отличаются лаконичностью, что было связано, вероятно, с неясностью источника ответа или со стремлением снять апокрифический элемент, содержащийся в нем. Откуда пошло название "мадиамская земля"? Известно, что Мадиам — четвертый сын Авраама и Хеттуры и по его имени названа земля, ему принадлежавшая. Видимо, с этим именем была связана какая-то иудейская легенда, по которой земля эта стала соотноситься с тем местом, где был создан Адам, где он жил и был погребен /однако, следует отметить, что среди иудеев существовала и другая версия: в известном еврейском апокрифе "Книга Юбилеев или Малое Бытие" таким местом указана земля Еддад<sup>8/</sup>.

Краткий рассказ об Адаме, примыкающий к первому вопросу в латинском списке VII века /см. приложение/, в других списках разбит на 3 вопроса-ответа, что весьма показательно с точки зрения одного из способов формирования вопросов-ответов. Так, в этом рассказе приводятся следующие сведения о первом человеке: кроме Каина и Авеля он имел еще 30 сыновей и 30 дочерей, прожил 830 // лет и умер 25 сентября в месте Арбе, где Авраама, и Исаака, и Иакова могила — это в еврейском городе в провинции Аллофилорум, где гиганты... Было два Адама: один первозданный, а другой умер в поле.

Отдельный вопрос-ответ о детях Адама обнаружен в двух латинских списках IX в.: "*Incipiunt ioca monachorum*" /вопрос 5/ и "*Interrogationes varie et rare valde*" /вопрос 21/ — см. приложение. В канонической Библии этих сведений нет, но и в еврейских апокрифах, и в раннехристианских приводится точное количество детей, причем широкое распространение получает именно данная версия. Такое же число со ссылкой на Иосифа Флавия указано в русской Палее, точнее, Книге небеси и земли: "роди же Адамия, якоже пишет Иосиф, чадо 60, име быша мужь и жен 30"<sup>9/</sup> /у Иосифа Флавия точной цифры не обнаружено/. Попов А.Н., исследователь Палеи, указывает более близкий источник этих сведений — Апокалипсис Иоханн, один из древнейших апокрифов, включенных уже в самые ранние indexes отреченных книг, где сообщается, что Адам имел 30 сыновей и 30 дочерей<sup>10/</sup>. В древнем ветхозаветном апокрифе "Слово о Адаме" также говорится, что после рождения Каина, Авеля и Сифа Адам родил еще 30 сыновей<sup>11/</sup>. В Хронике Георгия Кедрина /XIV в./ указано на 33 сына и 27 дочерей

Адама, то есть общее число равно также 60. /Ср.: в Книге Юбилеев говорится о 9 сыновьях кроме первых трех./ Таким образом, данный вопрос-ответ отражает распространенную версию апокрифического происхождения, однако следует отметить, что ни в греческих, ни в славяно-русских текстах он не обнаружен, причины такого отсутствия могли быть разные: возможно, апокрифический источник ответа, либо отсутствие интереса к подобным сведениям.

Сведения о количестве прошедших лет также выделяются в отдельный вопрос, который зафиксирован в латинском списке IX в. "*Inci-  
piunt iosa molachorum*" /вопрос 4/ и в сербском Синаксарии XVI в. № 12 Прагского Национального Музея: "В. Колико жить Адам на зем-  
ли? - О. 930." /см. приложение/. Следовательно, с VII по XVI вв. данный вопрос сохранялся в текстах и представлял, по всей види-  
мости, интерес для читателя, в русских же списках апокрифа он не обнаружен. Возможно, интерес исчезает из-за явной очевидности ответа.

Третий вопрос, сформировавшийся из подобного рассказа, - это вопрос о могиле Адама. Любопытно, что дата смерти первого человека 25 сентября нигде более не значится; ее можно соотнести, пожалуй, лишь с датой рождения Иоанна Крестителя. Указание на могилу Адама в латинском списке VII в., по всей видимости, связано с апокрифом "О пещере сокровищ" иудейского происхождения. Этот вопрос о могиле Адама, но с другим вариантом ответа встречается в греческих текстах XIII в. /№ 2875 Парижской Национальной библиотеки, вопрос 7/ и XVII в. /№ 779 Афоно-Пантелеймоновской библиотеки, вопрос 8/ и в сербском списке XVI /Синаксарий № 12 Прагского Национального Музея/. В данных вопросах-ответах /см. приложение/ находит отражение иная раннехристианская легенда, в которой говорится о Голгофе как могиле Адама и месте распятия Христа; на письменный источник ее указывает уже Тертуллиан, а за ним и Епифаний, и Василий Великий.<sup>12</sup> По сравнению с латинским списком VII в., здесь происходит изменение источника ответа, своеобразная редакторская правка, когда вместо одного, более архаичного источника в ответе используется другой, получивший всеобщее признание.

Широкую популярность в греческих списках апокрифа XII-XVII веков, в южнославянских и русских текстах XIV-XIX вв. получил следующий вопрос об Адаме: "Вопрос. Когда сотворил /буквально:



слепил/ Бог Адама, какого месяца и в какой день?" /см. приложение/. Ответы на данный вопрос могут быть разные. Так, в греческом списке XII в. № СССХХХIII Венской Императорской библиотеки указана дата 25 декабря. В других списках "Беседы трех святителей" эта дата не упоминается. Скорее всего, это отголосок древнейшей раннехристианской легенды, по которой сотворение первого человека соотносилось с рождением Иисуса Христа. /Надо отметить, что 25 декабря был главным праздником бога Митры, праздником "Непобедимого солнца", так как по учению астрологов, это был день Солнца, а с IV века при императоре Константине Великом этот день стал праздником Рождества Христова<sup>13</sup>/. В других списках, а также и в этом же самом /вопрос 19/ приводится иная дата, ставшая общепринятой в христианстве, о которой писали и христианские апологеты, и отцы церкви - это 25 марта. Эта дата, по иудейским представлениям, являлась первым днем мира, первым днем еврейского месяца Нисана<sup>14</sup>, и с этой датой уже ранние христиане стали соотносить важнейшие Сиблейские события: начало и конец Ноева потопа, Благовещение Богородице, воскресение Христа и последующее второе пришествие его на землю. Об этом замечает и Георгий Кадрич в своей Хронике<sup>15</sup>. При этом в греческих вопросах-ответах можно наблюдать явный алогизм, возникший из-за стремления соединить два разновременных события с одной датой. Так, с одной стороны, 25 марта - это первый день творения мира, а с другой, а с другой, он оказывается одновременно и шестым днем, когда создан был человек /см. приложение/.

Интересно, что, перейдя на славянскую почву, вопросо-ответ слегка изменится и несоответствие снижается. Дата 25 марта присутствует лишь в раннем сербском списке XIV в. из собрания Сречковица, в вопросе 62: "Когда създа бѣ Адама? - Отъ мѣсеца Марта .ѿс. въ днь некомъ петькъ. оу часъ .5. дне". В остальных славяно-русских списках дата создания человека отсутствует, зато нередко указывается час творения.

В русских списках данный вопросо-ответ прослеживается от XV до XVIII вв., причем в списке XVIII в. № 559 /р.310, РГБ/ в ответе на третий вопрос и отсутствует элемент древнего ветхозаветного апокрифа об Адаме: "О. Адама сотвори Гдѣ въ 6 денъ въ третѣмъ часѣ а мѣра тела его дватцати четьрехъ лактей". Отметим, что подобные сведения есть и в русском Хронографѣ II редакции<sup>16</sup>.

Продолжая тему творения человека, в греческие списки XIII - XVI вв. включается вопрос: "Из скольких элементов состоит тело человека?" - О. Из четырех частей: из крови, слез, влаги и телчи" /вариант: "из воздуха и огня, крови и мокроты, поэтому называется человек, так как из земли сотворен" - в списке XV в. № 426 Парижской Национальной библиотеки, вопрос 177 - см. приложение.

Интересно, что этот вопрос входит и в статью "Вопросы и ответы св. Афанасия Александрийского к князю Антиоху" и на русской почве в данной статье сохраняется тот же ответ о четырех элементах, составляющих тело человека. Подобное представление о человеке было заимствовано христианами от гностиков, по учению которых микрокосм уподобляется макрокосму ■ состоит из тех же четырех элементов, что и вселенная: из огня, воды, воздуха и земли. Эти элементы соотносятся с составом человека: жар - огонь, кровь - вода, влага - воздух, телчь - земля. Лактанций указывает, что еще Емпедокл установил учение о четырех элементах, из которых Богом созданы человеческие тела.<sup>17</sup>

Затем Севериан Гевальский /У в./ привлекает к сравнению с четырьмя элементами ■ чувств человека. 3 части человека соотносятся также с мифологической триадой: он уподобляет голову - высшему небу, тело - земле, а ноги - подземной части<sup>18</sup>. Важно отметить, что вопросы-ответы о пяти чувствах и трехчастном строении человека входили в греческие тексты "Беседы трех святителей", а также и ■ "Вопросы и ответы св. Афанасия Александрийского к князю Антиоху" /см. приложение/, из славяно-русских списков "Беседы" эти вопросы исчезают, скорее всего, из-за канонных изменений, происходящих в русской "Беседе трех святителей".

Вопрос об элементах, из которых состоит человек, в славянской и русской "Беседе", начиная с сербского списка XIV в. из собрания Сречковича, где вопрос об Адаме включает целое сказание, становится очень популярным, но ответ будет значительно отличаться от греческого оригинала /см. приложение/. В славянских и русских текстах говорится о 8 /реже о 7/ частях, составляющих тело человека. Создание человека от 7 частей представляет собой, по всей видимости, более раннюю версию, которая, возможно, связана с иудейским апокрифом или сказанием, так как здесь отсутствует в качестве создающего начала Дух Святой /см. сербский список XV в. в Номоканоне № 19 из собр. Шафарика ■ Прагском Национальном Му-

ее — русский список XVI в. № 61, ф. 152, РГБ/. Одним из ранних источников данного сказания о составе человека, вернее, его литературная обработка/ является немецкая поэма XII века<sup>19</sup>.

Одним из древнейших вопросов-ответов является вопрос о происхождении имени Адама, он включен уже в латинский текст IX в. "*Ulcipiscit ioca monachorum*" /Вопрос 39: "Скажи мне имена четырех звезд, откуда возникло имя Адама? — О. Восток, запад, север, юг" — см. приложение/, причем греческие названия звезд приводятся в ответе без перевода. По всей видимости, это часть древнего апокрифа об Адаме греческого происхождения, в более подробном виде он обнаружен пока только в сербском списке "Беседы" в рукописи XV в. из собрания Сречковича /см. приложение/. На греческое происхождение сказания об имени Адама ссылается и св. Димитрий Ростовский: "В языке еврейском Адам толкуется человек земли или червлен, понеже от земли червленны создан; в еллинском же скажется Микрокосмос, еже есть малый мир, яко от четырех концев великого мира приял свое именование: от востока, и запада, и севера, и полудне. В еллинском бы туя четыре вселенныя концы именуется сице: Анатоли, восток; Дуоис, запад; Арктос, север или полунощ; Меситерия, полудень. От тех именовалии еллинских отиши первыи литеры, будет Адам. А якоже в имени адамовом изобразися четвероконечный мир, его же Адам родом человеческим име населити: сице в том же имени прообразовася четвероконечный крест Христов"<sup>20</sup>. Как можно заметить, Димитрий Ростовский приводит более правильную и логичную версию происхождения имени: от четырех сторон света. Однако, какая из версий наиболее древняя, ответить пока трудно. В Толковой Палее приводится тот же вариант, что и в латинском тексте IX в.

При всей очевидности источника данного сказания интересен и важен тот факт, что на славяно-русской почве происходит сознательная редакторская правка этого вопроса-ответа. Если в сербском списке XIV в. из собрания Сречковича в ответе полностью передается содержание греческого оригинала /правда, греческие названия сторон света искажены: анаѳос вместо *ἀνατολή* — восток, араѳоусь — вместо *ἄρκτος* — север, сѣмьбрия вместо *μεσημέρια* — юг, то в последующих списках, начиная с русского текста XV-XVI в. № 778 /ф. 304, РГБ/, происходит прииспособление ответа к славянскому имени Адамъ /см. приложение/. Здесь заметно стремление составителей или переписчиков "Беседы" истолковать славянский вариант имени первого человека по аналогии с греческим толкованием.

В цикл вопросов об Адаме входит и вопрос о времени пребывания Адама в раю. В греческих списках ответ на него нестабильный, что свидетельствует о бытовании различных толкований на этот счет и неутвердившейся традиции. Так, в греческом тексте XIV в. говорится, что Адам пробыл в раю до 6 часов вечера; в списке XV в. ■ 1625 Парижской Национальной библиотеки сказано: 100 лет до преступления, а после него с I до 9 часов; в списке XVI в. указано 6 часов и уточняется: "Поэтому Господь на кресте 3 и в аду 3" /см. приложение/.

В славянских и русских списках "Беседы" это один из популярных вопросов, но ответ уже становится более устойчивым: "от 6-го часа до 9-го". Только в одном сербском и в одном русском списках встречается вариант ответа: 6 часов.

Этот вопрос волновал многих церковных писателей, вплоть до св. Димитрия Ростовского, который в своем Летописце приводит целый свод толкований данного момента библейской истории.

Версия "до 6 часов вечера в рае был" отражена в Триоди постной, в Синаксарии /в неделю сырную/: "в шестый день Адам создан рукою Божиею, и взял заповедь, даже до шестого часа в раю поживе, таже преступив заповедь, изгнанъ оттуду"<sup>21</sup>.

О 6 часах сообщает Георгий Кедрин: "нецы повествуют, яко в третий час Адам создан бистъ, в шестый час согрешити, ■ девятый же час изгнанъ". О 100 годах, проведенных Адамом в раю, пишет Филон<sup>22</sup>.

За данным вопросом логично следует вопрос: "Где поселился Адам, выйдя из рая?" Ответ на него на протяжении нескольких веков /начиная с греческих текстов XIII в. вплоть до XVIII в. в русских списках/ практически не изменяется: "О. В земле мадиамской" /см. приложение/. Иногда приводится более полный ответ, например, в русской "Беседе" из сборника XV-XVI в. ■ 778 /ф.304, РГБ/: "О. В земли мадиамстей, оттоле же и созданъ бистъ. тоу же и оумре". Такое представление об одном и том же месте создания и погребения первого человека идет от иудейских легенд и толкований. Например, в Книге Псалмов также говорится о земле, названной Ел-дад, где Бог создал Адама, где жил Адам, будучи изгнанным из рая, и где он умер.

Вопросо-ответ о месте крещения Адама в славянских и русских текстах "Беседы" не обнаружен, несмотря на популярность его в греческих списках /он зафиксирован в латинском списке IX в. и в гре-

ческих текстах XIII в. - см. приложение/.

Относительно места погребения и крещения Адама толковательная традиция в христианской литературе утвердилась достаточно рано. Уже Тертуллиан во второй книге против Маркиона, ссылаясь на предание о погребении Адама на Голгофе, замечает: "Здесь середина земли, здесь знамение победы. Отцы научили, что здесь была найдена великая кость, что здесь был погребен первый человек. Здесь страдает Христос, и земля орошается святою кровию, чтобы прах древнего Адама, смешавшись с кровию Христа, мог очиститься силою каплющей воды"<sup>23</sup>. По этому поводу И. Порфирьев пишет, что в сочинительном сочинении св. Афанасия Александрийского в Слове о страдании и кресте Господа предание о погребении Адама на Голгофе возникло у евреев<sup>24</sup>. Отсутствие данного вопроса-ответа в славяно-русских текстах "Беседы" можно объяснить, пожалуй, канровой переориентацией русских книжников, направленной на замену вопросов уточняющего характера вопросами-загадками.

Завершает эту тему вопрос: "На сколько частей разделил бог доброту адамову? /или Кто образует 7 знаний Адама?/ - О. Самсон - силу чудотворную, Авесалом - волосы, Давид - кротость, Соломон - мудрость, Авраам - гостеприимство, Иосиф - красоту, Вениамин - рост /возраст?/" - см. приложение. Данный вопросо-ответ находится в греческих списках XIII в. № 244 /вопрос 16/ Венской Императорской библиотеки и XV в. № 1025 /вопрос 21/ Парижской Национальной библиотеки, а также в сербских списках XV-XVI вв. № 19 и № 12 Прагского Национального музея, но в русских списках "Беседы" пока не обнаружен, хотя в русских сборниках он встречается в виде отдельной статьи.

Данный вопросо-ответ отражает учение отцов церкви, по которому Адам был совершенным человеком. Этот совершенный образ по причине грехопадения не повторяется в полном виде в его потомках, но лишь отдельные добродетели его в совершенной форме воплощаются в лучших представителях человеческого рода<sup>25</sup>.

К циклу вопросо-ответов об Адаме уточняющего характера иногда присоединяются вопросы, составленные по апокрифу, повествуемому о сшествии Христа в ад и выведении оттуда Адама. В русских сборниках эта статья, как правило, записывалась отдельно.

Кроме рассмотренных вопросо-ответов уточняющего характера в цикл об Адаме входят и вопросы - загадки, которые, практически

не изменяться, переходят из списка в список, из века в век.

Так, одной из популярнейших загадок, входящих в "Беседу" уже на раннем этапе ее существования /см. приложение/, является следующая: "В. Кто мертв, а не рожден? - О. Адам." В русской "Беседе" эта загадка сохраняется до позднейших списков.

Данная загадка имеет также популярный вариант, где объединяются два, а иногда и три, когда-то самостоятельных вопроса. В русских списках он прослеживается, начиная с XV в., до списков XVIII - XIX вв. В русском списке из сборника XV в. № VI Московского Румянцевского Музея вопрос 29 представлен в таком виде: "Григорий, рече, кто несть роженъ от члвкъ и кто несть оумръль. - Василии рече. Адамъ не роженъ. Илия не оумерль". В русских текстах часто объединяются не два, а три вопроса, включая вопрос о Лотовой жене: "В. Кто не роженъ. и кто не оумерль. и кто не истле? - О. Адамъ не роженъ, Илия не оумерль и не истле лотова жена." /см. вопрос 7 в сборнике XVI в. РГБ, ф. 228, № 1.578 /Пискарев. 143/. Интересно, что литературная обработка этой загадки, состоящей из трех частей, причем третья часть включает вопрос о Лазаре, известна в латинской литературе с VII в.<sup>26</sup> О том, что вопросы, входящие в данную загадку, существовали изначально по отдельности, свидетельствуют латинские тексты IX в. и греческие тексты XIII в.

Следующая загадка, популярная в греческих текстах "Беседы" XII - XVI вв., становится значительно менее популярной в славяно-русских /она обнаружена в сербских списках XIV, XV и XVI вв. и в одном русском списке XVIII в. РГБ, ф. 228, № 4.626/. В краткой, но замысловатой форме в ней отражается история человеческого рода, связь Ветхого и Нового заветов: "В. Отец мой родил меня в чреве матери моей, а я родил мать сынов моих, сыны мои родили мать отца моего? - О. Кто отец? - Бог. Кто мать? - Земля. Кто мать сыновей? - Ева. Кто мать отца? - Богородица." /см. приложение/. Здесь используется мифологическая триада: Бог /небо/ - земля /мать/ - человек, но при этом получается не столько триада, сколько круг: Бог - земля, - человек - Богородица. Эта загадка, используя мифологические образы, отражает в какой-то степени древнейшее языческое мировосприятие, и об устойчивости такого мировосприятия свидетельствует долгая жизнь подобных загадок.

Предположим, мифологический элемент сохраняется и в другой очень популярной загадке как в греческих списках XIII-XVIII вв.,

так и в славяно-русских текстах XIV-XIX вв.: "Кто после рождения и старости вошел опять в чрево матери своей? - Адам". На славянской почве загадка усложняется: "В. Кто нерожденъ оумрет и по рождестве старевъсе и паки въ оутробу матери вьлезе? - О. Адамъ от земли създан и паки въ землю вьзвратисе." - в сербском списке из сборника XIV в. собрания Сречковица. Или в хорватском списке XIV в.: "А гдѣ от матери нероженъ а въ матеръ вьниде? - Адам."

Следующая загадка представляет интересный случай в том плане, что в греческих рукописях обнаружена лишь в сборнике XVII в., тогда как на славяно-русской почве известна с XIV в. и весьма популярна: "В. Коя хитрость пръвее на земли бысть? О. Не имать никто адамъ сливъ листие смоковное себе ризу" - в сербском списке XIV в. собрания Сречковица /см. также приложение/.

Обратный случай представляет популярная греческая загадка: "Кто взял свою дочь в жены? - Адам Еву", причем она известна в нескольких вариантах. В русских списках "Беседы" она не обнаружена, хотя есть в сербском списке XIV в. из собрания Сречковица.

Выбор вопросов-загадок, а также и других вопросов-ответов во многом зависел от вкуса составителей и переписчиков "Беседы", об этом свидетельствуют приведенные в приложении вопросы-ответы, обнаруженные лишь в отдельных списках апокрифа.

Таким образом рассмотрены наиболее показательные и типичные вопросы-ответы первого ветхозаветного цикла, входящего в основу "Беседы трех святителей". Многие из вопросов сложились под влиянием раннехристианских апокрифов. При этом для греческих списков характерны вопросы уточняющего характера, тогда как в русских текстах возрастает количество вопросов-загадок за счет сокращения первых вопросов. Подобная тенденция характерна и для других циклов вопросов ветхозаветного круга.

## ЦИКЛ ВОПРОСОВ ОБ АДАМЕ В "ВЕСЕДЕ ТРЕХ СВЯТИТЕЛЕЙ"

/Перевод греческих и латинских вопросов, а также варианты разночтений даются в сносках/

Лат. и греч. текст

Славяно-русский

1. Ubi deus Adam plasmauit. ubi XPS natus est. -

В. Откоуду створень бжсть Адамъ?

hoc in Bethleem civitatem // Adam absque Abel et Cain habuit XXX filios et XXX filias. uixit autem Adam annos DCCCXXX.

От. Подобаеть же веде ти, яко отцъ и всемо- гъ бж. създа роуков

et mor tuos est x. KL. septembrias in loco qui dicitur arbe. ubi Abraam et Isaac et Iacob sepulti sunt. hoc est in Ebreon ciuitate. in prouincia allofilorum. ubi

своем Адама. възьмъ прьсть въ земли ма- диямъсцен. посред земле

fuit habitatio gigantum. ubi et David unctus fuit in regno. XII. milia prope Hierusalem ciuitatem. duo Adam fuerunt.

/1. XI в. серб. сп.

unus protoplastos. et alios baongue occi- sit mada in camro // moab.

Сречковича, в. 58/

Варианты: 2. XV в., рус. сп. № V1, в. 50:

"где възьмъ прьсть бж създа члвк?"

(Incipit de plasmatione Adam, в. 1. V11 в.)

О. въ земли мадиамсте" = 3. рус. сп. № 339, в. 50<sup>2</sup>

2. In. Quantus annus uixit? //

Колико жить Адам на земли?

<sup>1</sup> Где Бог Адама сотворил? - Где Христос рожден. Это в городе Вифлееме. Адам кроме Каина и Авеля имел 30 сыновей и 30 дочерей. Прожил сам Адам 830 лет и умер 25 сентября в месте, называемом Арбе, где Авраама и Исаака и Иакова могилы; это в еврейском городе в провинции Аллофилорум, где гиганты, где и Давид богатый имел в царстве 12 тыс. близ города Иерусалима. Два Адама было: один первозданный, а другой умер в поле...

<sup>2</sup> См. также: 4. рус. № 86, в. 50; 5. рус. сп. № 774, в. 15: "О. от земля"; 6. рус. № 119, в. 26; 7. рус. № 12, в. 37; 8. серб. № 12, в. "Откоуду бжст чловек? - от земле."



Р.СССССССССХХХ nongentus treginta. ца./930/ лет.  
/1Xв. Incipiunt ioca mochorum, в. 41/ /XV1в., серб. №12, в. 17./

3. In. Ipse Adam quod filius habuit? В. Сам Адам сколько детей  
R. Excepto Cain et Abel et Set tre- имел?  
ginta filius et treginta filias. О. Кроме Каина и Авеля и /1Xв.  
Incipiunt ioca monachorum, Сифа 30 сыновей и 30 до- в. 52/  
черей./перевод/

4. Ερ. Ποῦ εὗρεθῇ ὁ χο- (В.) От кое земле есть Адам?  
ῦς, ὁ γενόμενος ἄνθρωπος; (От.) От григоть и гибибнь.и от кра-  
Ἀπ. Εἰς τὴν γῆν Μαδαίμ. кинь.и от тесанть.от техь земль Адамь.  
/X111в. №2875, в. 43/ /X1Vв. серб. Сречковича, в. 59./

5. Πότε ἐπλάσεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ, ποίον В. Когда създа бѣ Адама?  
μηνός, καὶ εἰς τὰς πόσας; От. Месеца Марьта .КѢ. въ днь  
Ἀποκρισεῖς. Μηνὶ Δεκεμβρίῳ .ΚΕ. ἡμέ- рекомъ петьхь. оу час .Ѣ. дне  
ρα .ς. /X1Vв. серб. Сречковича, в. 62/  
/X11в., №СССХХХ111, в. 14 /

<sup>1</sup> В. Сколько лет жил? - О. 930.

<sup>2</sup> Ср.: Quod filios habuit ipse Adam? - Treginta et  
triginta filias, excepto Cain et Habel. /1Xв. Interrogationes...,  
в. 21./

<sup>3</sup> В. Где найдена земля, из которой рожден человек? - О. В земле  
Мадиаи.

Варианты: 1) XV-XV1в., из биб. Лавры св. Афанасия на Афоне, в. 3: "Ἀπ. Εἰς  
τὴν γῆν Μαδαίμ, τοῦτέστιν εἰς Ἱερουσαλήμ, μέσον οὐρανοῦ καὶ γῆς ὅπου  
ὁ σταυρὸς ἐστὶ, κατὰ τὸ εἰπεῖν τὸν προφῆτην "ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν  
πρὸ αἰῶνων εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς" (О. В земле Мадиаи,  
это в Иерусалиме, между небом и землей, где крест есть, по словам  
пророка: "Бог же царь наш до мира заключил спасение в центре земли");  
2) XV1в. №429, в. 3: "Ἀп. Εκ γῆς Μαδαίμ, [καὶ] ἐκεῖ ἐτάφη" (О. В земле  
мадиамской и там погребен.).

<sup>4</sup> Когда сотворил Бог Адама, какого месяца и в какой день? - От-  
вет. Месеца декабря 25, 6 дня.

## Варианты:

Ἀπ. Μηνὶ Μαρτίῳ ΚΕ.

/XIIIв., №697, в. 4<sup>1</sup>/

Ἐρ. Πότε ἐπλάσεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ;

Ἀп. Ὡς ὁ λόγος δημιουργίας, ἐν ἑκτῇ  
ἡμέρᾳ πλαττεται ὁ Ἀδὰμ.

/XIV-XVв., №1631, в. 1<sup>2</sup>/

Ἐρ. Πότε ἐπλάσθη ὁ Ἀδὰμ;

Ἀп. Μηνὶ Μαρτίῳ [εἰς τὰς] εἰκοστῇ  
πέμπτῃ ἡμέρᾳ παρασκευῇ, διὰ τοῦτο  
καὶ ὁ Γαβριὴλ δέδωκε τὸν χαιρετισ-  
μὸν τῇ παρθένῳ.

/XVIв., №429-№251, в. 5<sup>3</sup> /

Ἀп. Μηνὸς Μαρτίου. ΚΕ. ἡμέρᾳ ἑκτῇ.

/XVIв. из Неаполит. библиот., в. 39<sup>4</sup> /

Ἀп. Ὡς ὁ λόγος δημιουργίας ἐν ἑκτῇ  
ἡμέρᾳ.<sup>5</sup>

/XVIIв., №787 - №824 (XVIв.), в. 1. /

Ἐρ. Πότε ἐπλάσεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ;

Ἀп. Ἡμέρᾳ ἑκτῇ.

Ἐρ. Καὶ ποῖον мῆνα;

Ἀп. Τὸν Μάρτιον.

Ἐρ. Καὶ εἰς πόσας τοῦ μηνός;

Ἀп. Μαρτίου εἰκοστῇ πέμπτῃ

/XVIIв., №136, в. 64-66. /

2. 1395г. хорм., в. 25;

3. серб. №313, в. 1: "Отвѣт. Яко  
слово създания въ шестѣи  
днѣхъ създаваеѣсе Адамъ.";

4. рус. №V1, в. 52; 5. рус.

№339, в. 52= 6. рус. №86,

в. 52; 7. серб. №19, в. 16;

8. рус. №119, в. 28: "8. р. Марта

въ к въ 8 часъ"; 9. серб.

№12, в. 38; 10. серб. №12(2),

в. 44: "Яко слово създания

въ .8. днѣхъ познаваеѣсе

Адамъ"; 11. рус. №659, в. 3:

"Адама сотвори ГСдь в 6

ден в третьем часе а  
мера тела его дватцати  
четырахъ лактей".

В. Когда сотворил Бог  
Адама? - О. В шестой день.

В. А какого мѣсяца?

О. Марта.

В. И в какой /день/мѣсяца?

О. 25 марта.

/перевод/

6. Ἐρ. Ἐκ πόσων στοιχεί- ... И тако створи тело его. от осьми час-

<sup>1</sup> О. 25 марта мѣсяца.

<sup>2</sup> В. Когда сотворил Бог Адама? - О. По слову творца, в 6 день  
сотворен Адам.

<sup>3</sup> В. Когда сотворен Адам? - О. 25 марта мѣсяца в пятницу, поэтому  
и Гавриил принес радостную вѣсть дѣвѣ.

<sup>4</sup> О. 25 марта мѣсяца ■ дня.

<sup>5</sup> О. По слову создателя, в 6-ой день.

ὡς συνίσταται τὸ σῶμα  
τοῦ ἀνθρώπου;  
Ἀπ. Ἐκ τεσσάρων στοιχεί-  
ων ἐξ αἵματος, φλέγματος,  
καὶ χυμοῦ καὶ χολῆς.  
/XIIIb. МССХІІV, в. 6<sup>1</sup>./

ти. четырехъ составъ. честь прѣва. отъ зидъ  
земельные. то есть хоуждши всехъ чести.  
.Ѧ. отъ мора. то есть кровь и мудрость.  
.Г. отъ сланца. то есть красота и очи емоу  
.Д. отъ облакъ небесныхъ. то есть мысль и  
легькота .Е. отъ ветра еже есть ха.  
то есть дыхание и зависть .Ѧ. отъ каме-  
ния. еже есть оутверждение .Э. отъ света  
сего мира. иже створенъ плътню. то есть  
оумиление и кротость .Й. честь отъ дѣха  
сѣго. поставление въ члвцехъ на всакомъ  
блгоств. испльнь же спсєния. то есть прѣ-  
вая честь. яко створи бѣ Адама.  
/XIVb. серб. Сречковица, в. 59<sup>2</sup>/

<sup>1</sup> В. Из сколькихъ элементовъ состоитъ тело человека? - О. Из четырехъ частей: изъ крови, жара, и влаги, и желчи.

См. также: 1) 1488г. №426, в. 17: "Ερ. Ποθεν γίγνεται ὁ ἄνθρωπος; Ἀπ. Ἐκ τεσσάρων στοιχείων ἐξ αἵρος καὶ πυρός καὶ αἵματος, καὶ φλέγματος, διὰ τὶ ὀνομάζεται ἄνθρωπος, διὰτι ἔκ γῆς ἐπλαύθη."

(В. Откуда родился человек? - О. Из четырехъ частей: изъ воздуха и огня, крови и мокроты, поэтому называется человек, так как изъ земли сотворен.); 2) №37, в. 6; 3) № 1625, в. 6; 4) изъ биб-ки св. Афанасия, безъ №, в. 2.

<sup>2</sup> См. также: 1) серб. Григоровича № 38, в. 8 и 9 с не-  
больш. изменением; 2) Хорв. 1395г., в. 29: "Отъ колико чести Адамъ сазданъ  
бисть? - Отъ осамъ: отъ земле тело, отъ слнца очи, отъ камєна косъти,  
кръвь отъ мора, выласи отъ травє, дѣхание отъ витра, душа отъ духа  
светога."; 3) серб. № 19(2), в. 8: "Отъ колико чести сѣтвори богъ Адама?  
- Отъ .Э. чести: .Ѧ. честь тело отъ землє, .Ѧ. очи ему отъ води морские,  
.Г. кости отъ камєна, .Д. душу отъ вєтєра, .Е. умъ отъ брьзости  
аггєльские, .Ѧ. разум отъ облака, .Э. крвь отъ росє земльєне"; 4)  
рус. № 778, в. 14: "Василиє рєч(є). отъ оски части, первое. отъ землѣ,  
второе отъ моря. третїє отъ слнца. четвєртое отъ камєни. пятое отъ  
облака. шєстое отъ облака (sic!), седьмое отъ вєтра. осмое отъ света.  
землї тело. отъ моря и отъ слнца очи. отъ камєни кости. отъ облака

7. Ἐρ. Πόσας αἰσθήσεις ἔχει

ὁ ἄνθρωπος;

Ἀπ. Πέντε ὀρασίη, ὁσφρησίη, ἄκο-  
ήη, γεύσις καὶ ἀφήη.

/XIIIв. № ССХІV, в. 5<sup>1</sup>/

8. Ἐρ. Πόσα μέρη ἔν τοῦ ἀνθρώ-  
που;

Ἀп. Τρία. Ἡ κεφαλὴ, ἡ σὰρξ καὶ  
οἱ πόδες.

/XIIIв. № ССХІV, в. 19<sup>2</sup>/

9. IN. Dic mihi nomina

В. Сколько чувств имеет человек?

О. 5: зрение, обоняние, слух, вкус  
и осязание. /Перевод/

Перевод: В. Сколько есть частей  
человека?

О. 3: голова, тело и ноги.

...И не бе имени емоу. и призва англы

мысль. от огня теплоту. от ветра дыхание. от света дѣнь. и дѣнь бо  
самъ хѣ вдохну во нь." 5) рус. № 61, в. 28 (от 7 частей); 6) рус. №  
64, в. 14; 7) рус. XVII-XVIIIв. без №, в. 11 (с доп.); = 8) рус. №  
366, в. 12; 9) рус.

№ 27, в. 10; 10) рус. № 1138, в. 13 (Г.р. отъ коликихъ вѣтровъ или отъ  
частей?); = 11) рус. № 942, в. 13; 12) рус. № 925, в. 14; 13) серб. №  
12, в. 16: "Како сътворенъ бистъ? Одъ .нѣ. чести, .ѣ. отъ земли, .ѣ. отъ  
моря, .ѣ. отъ сѣнца, .дѣ. отъ облака, .ѣ. отъ ветра, .ѣ. отъ камня, .ѣ.  
отъ свѣтаго духа, .иѣ. отъ сего свѣта. тако сътвори богъ отъ .иѣ. части  
въ едина, рече аше изыдетъ семе чловека и аше будетъ семе его отъ  
моря, то будетъ лаком; аше ли будетъ отъ сѣнца, то будетъ мудръ и  
почтенъ и смысльнь; аше ли отъ облака будетъ, то прѣльстивъ, аше ли  
отъ ветра, то сильнь и срьдитъ, аше ли отъ камня боудетъ, то милостивъ  
и тѣрдъ, аше ли отъ свѣтаго духа боудетъ, то смиренъ и добровольнь къ  
всѣмъ." 14) рус. № 378, в. 16 с изм.; 15) рус. РГБ, ф. Опт., №  
241, в. 11: "В.р. отъ осми частей первое отъ земли тело второе отъ камня  
кости третье кровь отъ моря черныяго четвертое отъ сияния очи пятое  
отъ облакъ мысли шестое отъ ветра власи седьмое отъ свѣта духа осмое  
душу самъ Гдѣ вдохну и покори ему всяческая видима и нивидима в  
водѣхъ и в горахъ на земли и по въздуху"; 16) рус. № 191(11), в. 14;  
17) рус. № 1411, в. 11.

<sup>1</sup> См. также: 1) XVв. № 37, в. 5; 2) № 1625, в. 5.

<sup>2</sup> См. также № 1625, в. 23.

quattuor stillarum. unde ortus est nomen Adam. R. Anatolem, dysis, arc-tus, misimbria.  
/IX. Incipiunt ioca mo-nachorum... в. 39'/

четыре к себе. Михаила, Гаврила, Оурила, Рафаила. И реч(е) имъ идете и изидите име емоу. Михайль же иде на востокъ. и виде звездоу име ей анафосъ. и възе от не слово азь. и пренесе предъ ба. Гаврилъ же иде на западъ и виде звездеу дисисъ име ей. и възе от не слово добро. и пренесе предъ ба. Рафаиль же иде на полоуношье. и виде звездоу име ей ара-тоусъ. и възе от не слово азь. и пренесе предъ ба. Оурилъ же иде на полоуденье. и виде звездоу име ей семьбрие. и възе от не слово мислите. и пренесе предъ ба. и повеле бѣ Оурилу чти и Оурилъ же рече емоу Адамъ наречесе.  
/XIV. серб. Сречковича, в. 59'/

10. Ер. Ὁταν ἔδωκεν ὁ θε-  
ὸς τὸν ἄδამ πνεῦμα ζῶνς,  
τὴ πρὸς αὐτὸν ρῆμα ἐλά-  
λησεν;

В. Когда дал Бог Адаму дух живой,  
что с ним речъ говорил?  
О. Сказал ему Бог: Что видишь?  
И сказал Адам: Вижу Бога, нахо-

<sup>1</sup> В. Скажи мне имена четырех звезд, откуда возникло имя Адама? -  
О. Восток, запад, север, юг.

<sup>2</sup> См. также: 1) 1395г. хорв., в. 28: "А гдо му име нарече? - Ангели име написаша Адамъ, ки придоше съ четирихъ сътранъ."; 2) XVв. серб. Григоровича №38, в. 10; 3) XV-XVIв. рус. № 778, в. 13: "Иоанъ реч(е) что естъ Адамъ. Басилии реч(е) посла бѣ аггла. и взятъ(ъ) первое .ѣ. на вѣстоцѣ .д. на западе, .м. на вѣ. и .т. (?) на севере, то естъ имя Адамъ."; 4) рус. № 143, в. 3: "В. Како наречесе Адам. т. посла бѣ аггла и взятъ азь на вѣстоцѣ. а добро на западе, а мислет(е) на вѣ. а ~~аръ~~ на севере." = 5) рус. №61, в. 27; = 6) серб. №12, в. 11; = 7) рус. №64, в. 13 (вопроса нет); 8) рус. №366, в. 11; 9) рус. №27, в. 9 с сокращ.; 10) рус. № 1138, в. 12; = 11) рус. № 942, в. 12; 12) рус. № 925, в. 13; 13) рус. № 18, в. 3; = 14) рус. № 1835, в. 3.

Ἀπ. Εἶπεν αὐτῷ ὁ θεός· τί  
περισκοπεῖς; καὶ εἶπεν ὁ  
Ἀδὰμ - ἀνάμεσον οὐρανοῦ  
καὶ γῆς εἶδον τὸν θεόν  
σταυρούμενον.

/XIIIв., № 697, в. 57./

дящегося в середине неба и зем-  
ли, распятого на кресте.

/Перевод/

11. [Ερω. Πόσον χρόνον ἐποίη-  
σεν αὐτός [ἐν παραδείσῳ];]  
Ἀπ. ὥρας ἕξ.  
[Ἀπ. ὥρας ἕξ]: ... ἐν... [ἐ]κρύ-  
βη ὡς γέγραπται εν... ια τῇ  
γυναικὶ παρενθὺς ἐψ[ι]θύρισε  
μὴ φέρων φθόνον. ὁ γὰρ θεὸς  
ἄνθρωπον εἰς ἀναπλήρωσιν τοῦ  
ἐκ[πεσόντος ἀγγελικοῦ] τάγμα-  
τος ἐδημιούργησεν.

/XIVв., без № из биб-ки Афоно-  
Пантелеймон. монастыря, в. 1-2<sup>2</sup>/

В. Сколько же пребысть адамъ в рай?  
От. От .ῥ. го (6) часа до .ῥ. го  
(9).

/XIVв., серб. Сречковича, в. 63<sup>1</sup>./

От. .ῥ. (6) час, и къ вечеру оубо  
сыкрысе, якоже пишет се, понеже  
дияволъ жена похъпта и абие не  
тръпе зависти. бог бо чловека на  
испълнение отпаднааго аггелскаго  
чина създание.

/XV1в., серб. № 12 (2), в. 45/.

<sup>1</sup> См. также: 1) 1395г., хора., в. 34; 2) XIV-XVв., № 313, в. 2; 3) XVв. рус. № VI, в. 36; 4) рус. № 682, в. 36; 5) рус. № 339, в. 36; 6) рус., № 86, в. 36; 7) XV-XVI, серб. № 19, в. 9; 8) рус. № 778, в. 15; 9) рус. № 774, в. 47 (От. .с. часов.); 10) рус. № 61, в. 13 ("Василие реч(е) колико адам бис в рай. прежде еванг. "Отв. нет.), в. 29 (.ῥ. час); 11) рус. № 64, в. 15 ("в шестии час введенъ в рай, а въ .ῥ. изгнанъ"); 12) рус. № 119, в. 15; 13) рус. без № XV11-XV111в., в. 12; 14) рус. № 366, в. 13; 15) рус. XV11в., № 27, в. 11; 16) рус. № 1138, в. 14; = 17) рус. № 942, в. 14; 18) рус. № 340, в. 30 ("О. от .ῥ. часа до девятаго"); 19) рус. ф. Опт., № 241, в. 12; 20) рус. № 191(1), в. 10; 21) рус. № 191(2), в. 15; 22) рус. № 659, в. 4; 23) рус. № 1411, в. 12.

<sup>2</sup> Более исправный текст находится в рук. XIV-XVв. № 1631, в. 2: "Ερ. Καὶ πόσα ἔτη ἐποίησε ὁ Ἀδὰμ εἰς τὸν παράδεισον; Ἀπ. ὥρας .ς'. ἐν δειλινῷ γὰρ ἐκρύβη ὡς γέγραπται, ἐπειδὴ ὁ διάβολος, τῇ γυναικὶ παρενθὺς ἐψιθύρισε μὴ φέρων τὸν φθόνον. ὁ γὰρ θεὸς τοῖς ἄνθρωπον εἰς ἀναπλήρωσιν τοῦ ἐκπεσόντος ἀγγελικοῦ τάγματος ἐδημιούργησεν."

12. Ἐρ. Ποῦ ἐκατόκησεν  
Ἀδὰμ ἐξελθὼν ἐκ τοῦ πα-  
ράδεισου;  
Ἀπ. Εἰς γῆν Μεδίαμ.  
/XIIIв. №2875, в.5'./

В. Где выселился из рая Адам.  
От. Вь земли мадиамъсей посреде земле.  
/XIVв. серб. Сречковица, в.64; 2) XVв. рус.  
№ VI, в.51; 3) рус. №339, в.51; 4) рус. №778  
в.16<sup>2</sup>; 8) рус. №119, в.27; 9) рус., XVIIв.  
XVIIв., в.13 = 10) рус. №366, в.14; 11)  
рус. №27, в.12; 12) рус. №1138, в.15. =  
13) рус. №942, в.15; 14) рус. №340, в.31; 15)  
рус. Опт. №241, в.13; 16) рус. №191(1), в.11;  
17) рус. №191(2), в.16; 18) рус. №1411, в.13.

13. Василие реч(е). много ли пребыс адам въ земли мадиамстии.

Иоанн реч(е). 4 лет.

(В. Сколько времени находился Адам в раю? - О. До 6 часов вечера, потому что скрили, как написано, после того как дьявол женщине, отведя в сторонку, нашептыванием внушил зависть, так как Бог сотворил человека в дополнение к полку ангелов.) См. также № 429, XVв., в.41; № 787 (= № 824), XVIIв.,

в.2.

Варианты: 1) XVв. № 37, в.13-14; № 1625, в.13-14. "Ἐρ. Ποῦα ἐτῆ ἐποίησεν ὁ Ἀδὰμ εἰς τὸν παράδεισον; Ἀп. Ἐτῆ ἑκατόν. Ἐρ. Καὶ ἀπὸ παράβασι ποῦα ἐτῆ ἐποίησεν; Ἀп. Ἀπ' ὥρας α' ἕως ὥρας θ'." (В. Сколько времени пребывал Адам в раю? - О. 100 лет. В. А после преступления сколько лет пребывал? - От 1 до 9.); 2) XVIв. без № из Неаполитанской биб-ки, в.6: "Ἐρ. Ποῦας ἡμέρας ἐποίησε ὁ Ἀδὰμ εἰς τὸν παράδεισον; Ἀп. ὥρας ἑξ. διὰ τοῦτο ὁ Κύριος ἐν τῷ σταυρῷ τρεῖς καὶ ἐν τῷ ἄβυτῳ τρεῖς." (В. Сколько дней был Адам в раю? - О. Времени 6. Поэтому Господь на кресте 3 ■ в аду 3.)

<sup>1</sup> В. Где поселился Адам, выйдя из рая? - О. В земле мадиамской. См. также: 1) № ССXLVII, в.53; 2) № ССXLIV, в.68; 3) № 37, в.10; 4) № 1625, в.10; 5) XVIв., рук. Неаполит. биб-ки, в.7; 6) XVIIв. № 136, в.68.

<sup>2</sup> Ср.: "Григорие реч(е). где вселися Адамъ, егда изыгнанъ быс(ть) из рая. Иоанъ реч(е): в земли мадиамстей, оттоле же ■ созданъ быс(ть). тоу же и оумре". = 5) рус. №774, в.48. = 6) рус. №61, в.14. = 7) рус. №64, в.16 (часть ответа пропущена).

14. Ἐρώτ. Τίς ἔλαβεν τὴν  
 ἰδίαν θυγατέρα γυναῖκα;  
 Ἀπόκ. Ἀδὰμ τὴν Εὐάν.  
 /XIIв. № СССХХХIIII, в. 38;  
 XV-XVIв. № лет, в. 11<sup>1</sup>./
- В. Кто поеть искреноу си дыдерь женоу?  
 От. Поель Адамъ Евгоу.  
 /XIVв. серб. Срежковича, л. 66./  
 Ср.: В. Кои воль краву роди? - О. Адамоу  
 изеть бѣ ребро.и създа емоу женоу.  
 /Там же, в. 87./

15. Ἐρ. Εἰς ποῖαν γῆν ἔτα- В. В какой земле погребен Адам?  
 φη ὁ Ἀδὰμ; Ἀπ. Ἐν О. На месте черепа, где распят  
 τόπῳ κρανίῳ, ὅπου Господь. /Перевод/  
 ἐσταυρώθη ὁ Κύριος.  
 /XIIIв. № 2875, в. 7<sup>2</sup>./

16. Ubi Adam accepit baptismum? - В. Где Адам получил крещение?  
 In monte Calvarie ubi dominus О. На горе Голгофе, где Господь  
 Jesus Christus cruci fixus Иисус Христос на кресте рас-  
 est, de eius sanguine. пят, от этой крови.  
 /IXв. Interrogationes..., в. 40./ /перевод/

<sup>1</sup> В. Кто взял свою дочь в жены? - О. Адам Еву.

Варианты: 1) Ἐρ. Τίς ἔλαβεν τὴν ἰδίαν θυγατέρα (αὐτοῦ) εἰς γυναῖκα;  
 Ἀп. Ὁ Ἀδὰμ τὴν Ἑββαν. /XVIв. № 429, в. 9 = № 251/; 2) Ἐρ. Ποῖος προφῆτης  
 ἐκάλεσε τὴν ἰδίαν θυγατέρα γυναῖκα; Ἀп. Ὁ Ἀδὰμ τὴν Εὐάν. (В. Какой  
 пророк назвал свою дочь женой? - О. Адам Еву.)

/XVIв. рук. Неаполит. Библики, в. 45/;

3) Ἐρ. Τίς τὸν πατέρα εἶχε ἄνδρα; Ἀп. Εἶχε Εὐά τὸν Ἀδὰμ (В. Кто отца  
 имел мужем? - О. Ева Адама.) /XIIIв. № 2875, в. 6; XVIв. № 779,  
 в. 6./; 4) Ἐρ. Τίς μὴ γεννηθεὶς ἔλαβεν τὴν ἰδίαν μητέρα εἰς ἄνδρα;  
 Ἀп. Ἡ Εὐά ἐξελευθεῖσα ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδὰμ ἔλαβεν αὐτὸν ἄνδρα.  
 (В. Кто нерожденная взяла свою мать в мужья? - О. Ева, выйдя из ребра  
 Адама, взяла его в мужья /получила своего мужа/) /XVIв. № 136, в. 54/.

<sup>2</sup> См. также: № 779, в. 8.



Ἐρ. Καὶ ποῦ ἐβαπτίσθη ὁ Ἀδάμ;  
 Ἀπ. Ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Χριστός,  
 ἀπὸ γῆς καὶ ἀπὸ νεφέλης.  
 /X111в., MCCXLV11, в. 38/

В. И где крещен был Адам?  
 О. Где распят был Христос, от-  
 земли и от облака.  
 /перевод/

Ἐρ. Ποῦ ἐβαπτίσθη ὁ Ἀδάμ;  
 Ἀп. Εἰς τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ, τὸ  
 σῶμα τοῦ Κυρίου.  
 /X111в., MCCXLIV, в. 64/

В. Где крещен был Адам?  
 О. От крови креста, тела  
 Господа.  
 /перевод/

17. Ἐρ. Τίς μετὰ τὸ γεννη-  
 θῆναι καὶ γηράσας πάλιν  
 εἰσῆλθεν εἰς τὴν κοιλίαν  
 τῆς μητρός αὐτοῦ.  
 Ἀп. Ὁ Ἀδάμ.  
 /X111в., MCCXLV11, в. 55<sup>1</sup>./

В. Кто нерождень оумрет и по рождении  
 старевься и пакы въ оутробу матери  
 вьлезе?  
 О. Адамъ от земле създан и пакы въ зе-  
 млю вьзвратиса.

/XIVв. серб. Сречковича, в. 77<sup>1</sup>/

<sup>1</sup> В. Кто после рождения и старости вошел опять в чрево матери  
 своей? - О. Адам.

Варианты: 1) №697, в. 9; 2) X1Vв. без №, в. 5; 3) № 1631, в. 6; 4) XVв., №426, -  
 в. 24; 5) XV-XV1в. без №, в. 1; 6) №429, в. 44; 7) №787, в. 5; 8) XV111-  
 в., №779, в. 7.

<sup>1</sup> См. также: 1) 1395г. хорв. сп., в. 26: "А гдо от матери нерождень  
 а въ матеръ вьниде?..."; 2) XIV-XVв. серб. № 313, в. 5; 3) XVв. рус. №  
 V1, в. 38: "Кто по рждствъ състарѣвся. пакы въ чрево мѣрне вьлѣзе.  
 Отв. адамъ. ѿ земля взятъ быс и пакы в землю иде." = 4) рус. № 682,  
 в. 38; = 5) рус. №339, в. 38; = 6) рус.  
 № 86, в. 38; 7) серб. № 19, в. 11; 8) рус. № 778, в. 41, в. 55 с вари-  
 антом; 9) рус. № 774, в. 34; 10) рус. № 64, в. 41; 11) рус. № 119, в. 17;  
 12) серб. № 12, в. 29; 13) XV11-XV111в. рус., в. 29; 14) рус. № 366,  
 в. 39; 15) XV11в. рус. № 27, в. 26 (без отв.); 16) рус. № 1138, в. 40;  
 = 17) рус. № 942, в. 40; 18) серб. № 12(2), в. 48 с доп.; 19) рус. №  
 378(1), в. 33; 20) рус. № 378 (2), в. 28; 21) рус. № 340, в. 36: "В. Кто  
 во чреве мѣтри своя вьлезе?"; 22) рус. РГБ, ф. Опт., № 241, в. 36; 23)  
 рус. №191(1), в. 8; 24) рус. № 659, в. 8; 25) рус. № 1411, в. 29.

18. Ερωτ. Ὁ πατήρ μου ἐγέννησε ἐκ κοιλίας μητρος μου, καὶ ἐγὼ ἐγέννησα τὴν μητέρα τῶν υἱῶν μου. οἱ υἱοὶ μου ἐγέννησαν τὴν μητέρα τοῦ πατρὸς μου;

Αποκ. Τίς ὁ πατήρ; ὁ θεός. Τίς ἡ μήτηρ; ἡ γῆ. Τίς ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν; ἡ Εὐα. Τίς ἡ μήτηρ τοῦ πατρὸς; ἡ θεοτόκος.

/XIIb. МСССХХХIIII, в. 36<sup>1</sup>/

19. Ερ. Τίνες εἰχοντάς ἐπὶ ιστορίας τοῦ Ἀδάμ;

Αп. Σαμψὼν τὴν δύναμιν. Ἀβεσαλὼν τὴν τρίχα, Δαβὶδ τὴν πρᾶ-

В. Что есть отец мой роди ме из чрева матери ми.

От. И то есть отец ѿ ѿ снѣ Адамъ. а и то е мати земле а снѹмъ ми мати ева. /XIVa., серб. Сречковича, в. 65/ "Въпрос. что ес(тъ). азъ не родихсе и родихъ снѹва. и снѹве мои родиха мѣтере мою. и мѣти моя роди ѿца моего.

отвѣт. Адамъ не родисе. нѣ создасе ѿ земли и роди снѹве и ѿ снѹва его родисе пречѣста и ѿ пречѣста родисе Хс иже създаде Адама."

/XVb., серб. Григоровича, №38, в. 4/

"В. Что ест отыцъ ме роди, азъ родих себе жену, и жена моя роди сыны и дашеры, и от них роди се богородица, мати бога нашего?"

/XV-XVib. серб. №19, в. 23; рус. №191, в. 5/

На колико чести раздели богъ доброту адамову?

Нѣ .Ѣ. чести; .Ѣ. честь дасть Авраму гостолубие, .Б. Самсону

<sup>1</sup> В. Отец мой родил меня в чреве матери моей, а я родил мать сынов моих, сыны мои родили мать отца моего? - О. Кто Отец? - Бог. Кто мать? - Земля. Кто мать сыновей? - Ева. Кто мать отца? - Богородица. Варианты: XIIIIa. №697, в. 23: "Ερ. Ὁ πατήρ μου ἐγέννησε με ἐκ κοιλίας μητρος μου, υἱοὶ μου ἐγέννησαν τὴν μητέρα τοῦ πατρὸς μου; Απ. Τίς ὁ πατήρ; ὁ θεός. τίς ἡ μήτηρ; ἡ γῆ. (В. Отец мой родил меня из чрева матери моей, сыновья мои родили мать отца моего? - О. Кто отец? - Бог. Кто мать? - Земля.); 1488г. №426, в. 10: "Αп. Ὁ πατήρ μου ἐγέννησεν ἐμε Εὐαν ἐπλασεν ἐκ τῆς πλευρᾶς τοῦ Ἀδάμ. ἡ μήτηρ τοῦ πατρὸς μου ἡ θεοτόκος. (О. Отец мой родил меня: Ева создана из ребра Адама. Мать отца моего - Богородица.); XV-XVibz. рук. биб-ки св. Афанасия на Афоне, в. 9.

τητα. Σολομών τὴν σοφίαν. Ἄβρα-  
 ἂμ τὴν φιλοξενίαν. Ἰωσήφ τὸ  
 κάλλος. Βενιαμὴν τὴν ἡλικίαν.  
 /X111b., M<sup>ss</sup> CXLIv, v. 16<sup>1</sup>/

20. Ἐρ. Τίς ἐμύξε καὶ ἤκουσεν  
 τὸ ὄλος τοῦ κόσμου;  
 Ἀπ. Ἡ Εὐὰ καὶ ἤκουσεν ὁ Ἀδὰμ.  
 /X111b., M<sup>ss</sup> CXLIv, v. 70<sup>3</sup>/

21. Int. Quis est mortuus et non est  
 natus?  
 RPO. Adam.  
 /1Xa. Incipiunt ioca monachorum, v. 2<sup>4</sup>/

снату, .Г. богатаство Иову, .Д.  
 лепоту Иосифу, .Е. кротость Дави-  
 ду, .З. мудрость Соломону, .Я. косе  
 Авесалому сыну давидову.  
 /XV-XV1a., серб. №19 (Слово Ефрема)  
 в. 9; 2) серб. №12(2), в. 65. /  
 Qui illorum nomina posuit?  
 Adam.  
 /Interrogationes... 1Xb., в. 36<sup>2</sup>. /

Впрос. Кто не родился  
 оумреть.  
 Ответ. Адамъ.  
 /Серб. сп. XIV-XV в. <sup>1</sup>/

<sup>1</sup> В. Кто образует 7 знаний Адама? - О. Самсон - силу чудотворную, Авесалом - волосы, Давид - кротость, Соломон - мудрость, Авраам - гостеприимство, Иосиф - красоту, Вениамин - рост (возраст?). См. также ■ 1625, в. 21, XVв.

<sup>2</sup> Кто всем имена дал? - Адам.

<sup>3</sup> В. Кто привел и назвал весь мир? - О. Ева, а назвал Адам. См. также № 37, XVв., в. 12: "Ἐρ. Τίς ἐβηξεν καὶ ἤκουσεν ὄλος ὁ κόσμος; Ἀπ. Ἡ Εὐὰ ἐβηξεν καὶ ἤκουσεν ὁ Ἀδὰμ.; 2) ■ 1625, в. 12.

<sup>4</sup> В. Кто мертв, а не рожден? - О. Адам. См. также: 1) 1X в. Interrogationes varie et rare valde, в. 20 (вариант: mortuos); 2) Ἐρ. Τίς μὴ γεννηθεὶς ἀπέθανεν; Ἀп. Ὁ Ἀδὰμ. (В. Кто, не родившись, умер? - О. Адам.) X111 в., № CCXLV11, в. 54; 3) № 697, в. 8 (γεννηθεὶς); 4) M<sup>ss</sup> CXLIv, в. 20: Ἐρ. Τίς ἀγγεννητος; Ἀп. Ὁ Ἀδὰμ.; -5) X1V в., № 1625, в. 25; 6) без №, в. 4; 7) № 1631, в. 4; 8) XV-XV1b., без №, в. 4; 9) XV1 в., № 429, в. 43; 10) XV11 в., № 787, в. 4.

<sup>5</sup> См. также: 1) X1V-XVb., №313, в. 4; 2) XVв. рус. №V1, в. 37; 3) рус. №682, в. 37; 4) XV11b., рус. №399, в. 37; 5) рус. №86, в. 37; 6) рус. №119, в. 16; 7) XV1b., серб. №12 (2-ой текст), в. 47; 8) рус. №340, в. 11.

22. Ἐρ. Τίς μὴ γεννηθεὶς ἀπέθανεν,  
καὶ τίς γεννηθεὶς οὐκ ἀπέθανεν;  
Ἀπ. Ἀδὰμ μὴ γεννηθεὶς ἀπέθανεν.  
Ἐνὼχ καὶ Ἠλίας γεννηθέντες οὐκ  
ἀπέθανον.

/XVIIв. №136, в. 44<sup>1</sup>./

23. Ἐρ. Πότε ἀνέπεμψαν τὰ  
ἔρπετα καὶ οἱ ποταμοὶ  
καὶ αἱ πηγαὶ τῶν ὕδατων  
ὑμνωδίαν τῷ Κυρίῳ;  
Ἀп. Ὅτε ὁ Ἀδὰμ ἐξεβλήθη  
ἀπὸ τοῦ παραδείσου.

/XVIв., рук. без № Неапо-  
литанской биб-ки, в. 93<sup>3</sup>/

24. Ἐρ. Πόσα ἔτη ἐποίησεν  
ὁ Ἀδὰμ χετρῆς πνῶης;  
Ἀп. Ἐγὼ τριάκοντα.

Григоріи реч(е). кто нес(ть)  
рожень ѿг члѣк ■ кто нес  
оумрѣль.

Василіи реч(е). Адамъ не ро-  
жень. Іліа не оумрѣль.

/XVв. рус. №VI, в. 29<sup>2</sup>/

В. Когда почише зверие и гади. источници  
воднии и пеніе Хсѣво?

От. Егда адамъ изиде из рая.

/XIVв. серб. Сречковича, в. 70./

Перевод: В. Сколько лет Адам был оди-  
ноким?

О. 30 лет.

<sup>1</sup> В. Кто не рожденный умер, а кто был рожден - не умер?

О. Адам не рожденный умер, Енох ■ Илья были рождены, не умерли.

<sup>2</sup> См. также: 1) рус. №582, в. 29; 2) рус. №399, в. 29; 3) рус. №86, в. 29; 4) серб. №38, в. 5: "Адамъ не родисе нъ създадесе. и оумре. а Иліа родисе не оумре"; 5) серб. №19, в. 7; 6) рус. №778, в. 40; 7) рус. №143, в. 7: "В. Кто не рожень. и кто не оумрѣль. и кто наистла?"; 8) рус. №774, в. 33; 9) рус. №61, в. 5; 10) рус. №64, в. 40; 11) рус. №119, в. 8; 12) серб. №12, в. 24; 13) рус. 17-18в., в. 28 (+о Лотовой жене)=14) рус. №366, в. 38; 15) рус. №27, в. 25 (без отв.) и в. 41; 16) рус. №1138, в. 39= 17) рус. №942, в. 39; 18) рус. № 378 (1текст), в. 32 с изменением; 19) рус. №178(2), в. 27; 20) рус. №18, в. 8= 21) рус. №1835, в. 8; 22) рус. №340, в. 12 с изменением; 23) рус. №241, в. 35; 24) рус. №1411, в. 28. Вариант: А гдѣ е нерожень ѿг члѣвика? - Адамъ. 1. 1395г. хорв., в. 27; 2. серб. №19, в. 10: "Кто нерождень рождень ѿг матере?"; 3. серб. №12, в. 28.

<sup>3</sup> В. Когда испустили животные и реки ■ источници вод гимн Господу? - О. Когда Адам вышел из рая.

/XV1в., № 429 = № 251, в. 4/

25. Ἐρ. Ποία τέχνη ἐγένε-  
το πρῶτον ἐπὶ τῆς γῆς;

Ἀπ. Ἡ ραπτική, ὅτε ἔρρα-  
ψεν ὁ Ἀδὰμ καὶ Εὐὰ τὰ  
φύλλα τῆς συκῆς.

/XV11в. № 136, в. 34'./

Григори рече. Коя хитрость пръвее на  
земли бисть?

Василии рече. Не шть никто адамъ шивь  
листвие смоковное себе ризоу.

/X1Vв. серб. Срачковича, в. 50'/

26. Ἐρ. Ποῶσα ἔτη ἐποίησεν  
ὁ Ἀδὰμ. ἐξω καὶ ὁ παράδει-  
σος [κα]κλισμένος;

Ἀп. Πέντε χιλιάδες [καὶ  
πεντακόσῃ].

/XV1в., № 429 = № 251, в. 6/

Перевод: В. Сколько лет был Адам вне  
рай затворен?

О. ■ 500.

27. Ἐρ. Καὶ πόσα ἔτη ἐποίη-

3 А колико би въ аде?

<sup>1</sup> См. также: 1) 1395г., хорв., в. 32: "А ко дало е наиправо на земли?  
- Шавъ."; 2) XVв., рус. № VI, в. 33: "...кое хоудожество пръ-  
вое... шавъ. егда адамъ съши листвие смоковно"; - 3) рус.

№ 682, в. 33; - 4) рус. № 399, в. 33; - 5) рус. № 86, в. 33; 6) серб.

№ 19, в. 1: "В. кое художество бист пръвее на земли? - О. шавъ; егда  
адам и ева шиста листвие смоковное ва раи, когда обнажиста се  
преупляния ради."; 7) рус. № 774, в. 38; 8) рус. № 34, в. 45; 9) рус. №  
119, в. 12; 10) серб. № 12, в. 1; 11) рус. XV11-XV111в. без №, в. 39: "Г. Кое  
бистъ дело первое руками на земли?" - 12) рус.

№ 366, в. 43; 13) рус. XV11в. № 27, в. 30 ■ изменением; 14) рус. № 1138, -  
в. 44; 15) рус. № 942, в. 44; 16) рус. № 378(1), в. 36; 17) рус. № 378(2), в. 32;  
18) рус. № 241, в. 40; 19) рус. № 659, в. 9; 20) рус. № 1411, в. 39.

Ср.: 1) X1Vв., серб. Срачковича, в. 49: "В. Кое дало на земли бистъ пръво  
ново? - От. Гроздь. ибо зоба гроздь и евоу змия прельсти гроздомъ.  
2) 1395г. хорв., в. 33: "А гдо е гроздь горести? - Еуга бо прелести се  
от дариваюга плода".

<sup>2</sup> В. Какое ремесло родилось первым на земле? - О. Шитье, когда  
сшили Адам и Ева смоковные листья.

ἦσεν ὁ Ἀδὰμ εἰς τὸν ἄδην;  
 Ἀπ. Τετράκις χίλια πεντε  
 ἔτη.

/X111в., №СХLVI1, в. 45<sup>1</sup>./

28. Ἐρ. Κατελθὼν ὁ Κύριος  
 τί ρῆμα εἶπεν τῷ Ἀδὰμ;  
 Ἀп. Δεῦρο Ἀδὰμ; τὸ πότε  
 μου πρωτοπλάστον.

/Там же, в. 46<sup>2</sup>./

29. Ἐρ. Ποίαν χεῖραν ἐπία-  
 σεν τοῦ Ἀδὰμ;  
 Ἀп. Τὴν ἀριστεράν, ἀφ' οὗ τὸ  
 ξύλον ἤφατο.

/Там же, в. 47. /

30. Ἐρ. Καὶ τί ἦν τοῦτο τὸ  
 ξύλον;  
 Ἀп. Ὅν ἡ θεία γραφή λέγει  
 ἔρραψαν φύλλα συκῆς.

/Там же, в. 48. /

31. Ἐρ. Ποσοὶ ἄγγελοι ἀπεс-  
 таλησαν εἰς τὴν ἐξορίαν  
 τοῦ Ἀδὰμ;  
 Ἀп. β'.

/Там же, в. 49. /

32. Ἐр. Καὶ πόσα ἔτη ἐπῆσεν  
 ὁ παράδεισος κεκλεισμένος;  
 Ἀп. Πεντάκις χίλια ἑξακότ'.

... летъ.

/1395г., хорв., в. 35. /

В. Егда Христос сниде во адъ, что рече  
 Адаму, и что к нему Адамъ рече?

Т. Христос Адаму реч(е): Адаме, азъ сынъ  
 твой и богъ твой (и) тебе ради сни-  
 дохъ на землю и чадъ твоюхъ избавити  
 тя изъ ада и чада твоя. И Адам реч(е)  
 ему: Господи, Господи, яко же еси изво-  
 лить тако ꙗ сотворилъ.

/XV11в., рус. № 18, в. 20 = рус. №1835,  
 в. 20. /

Перевод: В. Какую руку брал Адама?

О. Левую, от древа не трогал.

Перевод: В. И что было это древо?

О. В божественном писании говорится:  
 пусть погибнут листья смоковницы.

Перевод: В. Сколько ангелов указали  
 Адаму на выход?

О. 2.

Перевод: В. И сколько рай был закрыт?

О. 5 600 лет.

<sup>1</sup> В. И сколько лет находился Адам в аду? - О. 4005 лет.

<sup>2</sup> В. Спустившись (в ад), что за слова сказал Господь Адаму? -  
 О. Здесь Адам? Это когда-то мой первородный.

ετη.

/Там же, в.50./

33. Ερ. Καὶ τὶς ἀνοίξας τὸν  
παράδεισον; ἄν. ...

Перевод: В.А кто открыл рай?

О. (Разбойник.)

/Там же, в.51./

34. Ερ. Τίς ἤκουσεν ἦχον τοῦ  
δεσπότου Κυρίου ἐκ τοῦ ἁδου;  
ἄν. Ὁ Ἄδამ τῆς φωνῆς τοῦ Κυ-  
ρίου.

Перевод: В. Кто звал господина  
в аду?

О. Адам голосом Господа.

/X111в., № 697, в.11./

35. Ερ. Ὁ Ἄδამ τοῦ ἐθεμελίωσε  
τοὺς τέσσαρας λίθους καὶ ὁ  
Πολομὼν ὑποδόμησε τὴν ἀγίαν  
Πιῶν, τὸ κληθεῖν ἐξ οἴκου καὶ  
πατριᾶς βασιδ;

В. Где Адам утвердил 4 камня, а  
Соломон построил святой Сион, из-  
бранные из дома и племени Давида?

О. Где Господь распят, т.к. сказа-  
но: будет заключено спасение в се-  
редине земли. /Перевод./

ἄν. Ὅπου ὁ Κύριος ἐσταυρώθη,  
εἰ ὅτι εἶπεν εἰργάσατο σωτη-  
ρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς.

/XV1в., без ■ из Неаполит. биб-  
лиотеки, в.9./

36. Вьпрос. где седѣ адамъ.

Отвѣт. на .д. нѣси проваждають правѣдны въ рай. а грѣшны въ мукоу.

/XVв., серб. Григоровича № 38, в.11./

37. Колико ест тело чловечьско пљно крви?

тако и земля ест пљна воде. /XV-XV1в., серб. № 19 (Слово Ефре-  
ма), в.10./

38. В. Коее врьсти адамъ бе егда създанъ бмсть?

От. Имотом .л. летна возраста. и елга дѣом .л. летна.

/X1Vв. серб. Сречковича, в.60./

39. В. Колика бе глава адамова?

От. Яко .л. лѣдь вьлести въ нѣ.

/X1Vв. серб. Сречковича, в.61; 2) 1395г. хорв., в.42 (От. 3 мужи влизыше

въ нѣ и почише.)../

40. Вопрос. Который пророкъ на земли первый.

Ответъ. Первый прорѣкъ на земли адамъ.

/1) XV111в. рус. № 340, в.15; 2) рус. № 659, в.5-7./

41. (В) Григорей рече За что адамъ из рая изгнанъ бысть?

(От.) Василией рече. Змия прелсти еягу адамъ жени своя послушавъ из рая изгнанъ бысть ■ плакася горко ꙗко (3) часа прямо рая седе и помилова его ГСДѣ.

/XV111в. рус. № 191 (1), в.12./

42. А гдѣ е облаштена овца? - Адамъ.

/1395г., хорв., в.30./



## ПРИМЕЧАНИЯ

1. В кн.: Мочульский В. Греческие списки так называемой "Беседы трех святителей". - Варшава, 1901. С.3-5.
2. Там же. С.18-20.
3. Там же. С.3.
4. В кн.: Красносельцев Н.Ф. *Addenda* к изд. А.Васильева "*Anecdota graeco-byzantina*". - Одесса, 1898. С.20-23.
5. Там же. С.25-30.
6. В кн.: Мочульский В. Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности. - Одесса, 1893. С.51-52.
7. В кн.: Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древнерусской письменности. - Казань, 1889. Тт.1-2. С.195-203.
8. Смирнов А. Книга Иовилиев или Малое Ветие. - Казань, 1895. С.65.
9. Попов А.Н. Книга бытия небеси и земли // ЧОИДР, 1881.Кн.1. С.12.
10. Там же. С.28. В Апоналиссисе Моисея сообщается: "*ἔποιησεν δὲ ἄβδμ ὕψους τριάκοντα καὶ οὐκ αὐτῆρας τριάκοντα*".
11. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. - Спб.Казань, 1873. С.172-173.
12. Там же. С.106.
13. Свенцицкая И.С. Раннее христианство: страницы истории. - М., 1989. С.175.
14. Творения Вирема Сирина. - Т-СП., 1901. Ч.6. Репр.1993. С.214.
15. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. - Казань, 1873. С.98.
16. Рукописный сборник XVIII в. Русский хронограф второй редакции РГБ, ф.218, № 887. Лл.73.
17. Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. - Варшава, 1887. С.74-78.
18. Там же.
19. В немецкой поэме XII в. о четвероевангелии приводится такой состав человеческой природы:  
*Von den wiscen gab er ime di adven*  
*Von dem grase gab er ime daz har,*  
*Von den wolchen daz mut*  
*du habet er ime begunnen*  
*der ougen von der sunnen...*  
*Von dem steine gab er ime daz pein...*

*Vonden mere gaf er ime daz plut.*

См. Буслаев Ф. О влиянии христианства на славянские языки //

Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. - Спб., 1861. Т.2. С.77-86.

20. Сочинения св.Димитрия митрополита Ростовского. - М., 1840. Т.IV. С.19-20.

21. Там же. С.31-32.

22. Там же. С.32.

23. Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. - Казань, 1873. С.106.

24. Там же. С.107.

25. Димитрий Ростовский приводит слова Иоанна Дамаскина /кн.2, гл. 14/: "Сотвори Бог человека незлобива, права, добродетельна, беспечальна, бескорытна, всякою добродетелию освященна, всеми благами красяща, ани некий мир второй, в великом мал, Ангела инаго ...царя судих на земле...". См. Сочинения св.Димитрия митрополита Ростовского. - М., 1840. Т.IV. С.25.

26. Памятники средневековой латинской литературы

#### ДАННЫЕ О ТЕКСТАХ, ИСПОЛЬЗОВАННЫХ В ПРИЛОЖЕНИИ.

1. *Incipit de plasmatione Adam.* Из лат. рук. VII в., 24 вопроса. // Dr. E. Wölfflin-Troll. *Joca monachorum, ein Beitrag zur mittelalterlichen Räthsel-literatur* // *Monatsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.* 1873. Februar. S. 106-108
2. *Incipiunt joca monachorum.* Из лат.рук. IX в., 86 вопросов. Там же. С.109-118.
3. *Interrogationes [varie et rare valde].* Из рук. IX в., 52 вопроса // Willman W. *Ein Fragebüchlein aus dem neuntem Jahrhundert* // *Zeitschrift für Deutsches Alterthum.* Berlin, 1872. Т.3. Вып. 3. С.166-180.
4. *Πρωτοαποκρίσεις τοῦ κυρίου καὶ μετὰ τοῦ Βασίλειου καὶ τοῦ κυρίου Γρηγορίου καὶ προφητῶν. Πρώτη ἐρώτησις τοῦ κυρίου καὶ μετὰ τοῦ Βασίλειου.* Из пергаменной греческой рукописи XII в. № СССРXIII, лл.103а-107а, Венской Императорской библиотеки; 56 вопросов // Мочульский В. Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности. - Одесса, 1893. С.248-254.
5. Греческий текст без названия из сборника XIII в. № 2875 Парикской Национальной библиотеки, лл.120-121; 31 вопрос // Мочульский В. Греческие списки так называемой "Беседы трех святите-

лей": - Варшава, 1901. С.3-5.

6. Греческий текст без названия из рукописи XI в. № ССХ У11, лл.105-107об., 88 вопросов // Там же. С.5-11.

7. Ἑρωτήσεις σοφῶν καὶ ἀποκρίσεις. Из сборника XI в. № СL111 Венской Императорской библиотеки, л.287об., 18 вопросов // Там же. С.18-20.

8. Ἑρωτοαποκρίσεις. Из сборника XI в. № 697 Иерусалимской библиотеки св.Саввы, лл.39-46, 57 вопросов // Красносельцев Н.Ф. Addenda к изд. А.Васильева "Anecdota graeco-byzantina", - Одесса, 1898. С.53-58.

9. Ἀρχὴ τῶν ἑρωτήσεων ἐκ τῆς παλαιᾶς. Из сборника XI в. № ССХL1У Венской Императорской библиотеки, л.49, 51 вопрос // Мочульский В. Греческие списки... С.11-16.

10. Греческий текст из той же рукописи, л.51об., 19 вопросов // Там же. С.16-18.

11. Ἑρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις διάφοροι ὑφέλιμοι περὶ [ἱεροῦ] ἱσως φαινόμενα. τεθεῖσαι δὲ διὰ τὸ εὐρεθῆναι. Из пергаменной рукописи XI в. /без номера/ библиотеки Афонокского Пантелеимонова монастыря, лл.50об.-51, 20 вопросов // Красносельцев Н.Ф. К вопросу о греческих источниках "Беседы трех овятителей". - Одесса, 1890. С.33-36.

12. Ἑρωτοαποκρίσεις διάφοροι καὶ ὑφέλιμον παρὰ τὴν ἀκριβοῦσιν μὲν ἱσως φαινόμενος. τεθεῖναι δὲ διὰ τὸ εὐρεθῆναι τὰς ἑρωτοαποκρίσεις. Из сборника XI-У вв. № 1631 Парижской Национальной библиотеки, лл.119-120об., 125-126об., 128об.-130; 22 вопроса // Мочульский В. Греческие списки... С.20-23.

13. Греческий текст без названия из сборника 1488г. № 426 Парижской Национальной библиотеки, лл.119об.-120, 25 вопросов // Там же, С.23-25.

14. Ἑρωτήσεις ἀπὸ τῆς παλαιᾶς. Из рук. У в. Ватопедской библиотеки № 37; 21 вопрос // Красносельцев Н.Ф. Addenda к изд. А.Васильева... С.51-53.

15. Ἑρωτήσεις ἐκ τῆς παλαιᾶς. Из сб. У в. № 1625 Парижской Национальной библиотеки, лл.43-45, 41 вопрос // Мочульский В. Греческие списки... С.25-29.

16. Διαλέξεις τοῦ κυρίου Βασίλειου καὶ τοῦ κυρίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Ἑρωτήσεις καὶ ἀπαντήσεις. Из рук. У-У1 в. библиотеки Лавры св. Афанасия на Афоне, лл.80-92, 26 вопросов // Красносельцев Н.Ф. Addenda к изд. А.Васильева... С.20-22.

17. Τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Ἀθανασίου. Ἑρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις. Из той же рукописи, л.92, 13 вопросов // Там же. С.22-23.
18. Διαλέξεις τοῦ ἁγίου Βασιλείου καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Ἑρωτήσεις καὶ ἀνswers. Из сб. XV-XVI в. Лаври св. Афанасия на Афоне, л.80, 26 вопросов // Мочульский В. Следы народной библии... С.39-40.
19. Ἑρωτᾶποκρίσεις ποιήμα κύρ Λέον[τος] τοῦ σοφ[ωτάτου]. Из рук. XVI в. № 429, лл.36-44 Иерусалимской библиотеки св. Саввы // Красносельцев Н.Ф. Addenda к изд. А.Васильева... С.25-30.
20. Ἑρωτήσεις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου πρὸς Μέγαν Βασίλειον. Ἑρωτήσεις ἀποκρίσεις. Из сборника XVI в. Неаполитанской библиотеки, 105 вопросов // Там же. С.64-72.
21. Ἑτεραί ἐρωτᾶποκρίσεις διάφοροι παρὰ ἁγίων πατέρων πάντο ὡφέλιμοι. Из сб. XVI в. № 787 Афино-Пантелеимоновской библиотеки, лл.139об.-144об., 39 вопросов // Там же. С.34-38.
22. Ἑρωτᾶποκρίσεις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Μεγάλου πρὸς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον τὸν Θεολόγον πάντο ὡφέλιμοι. Из рук. XVI в. № 136 /Номоканон/ Святогробской библиотеки в Константинополе, лл.286-297об., 77 вопросов // Там же. С.58-64.
23. Греческий текст без заглавия из сб. XVI в. № 779, л.87об., Афино-Пантелеимоновской библиотеки, 8 вопросов // Там же. С.24-25.
24. Сербский сборник XVI в. по па Драголь из собрания Сречковича, лл.10об.-21, 20 вопросов "Впросы и ответы Галтория и Василия Ивана богословца" // Мочульский В. Следы народной библии... С.51-52.
25. В хорватском сб. 1395г. "О упрощении святаго Гргура" // Starine, кп XIII. Zagreb, 1890. С 46-48.
26. В русском сб. Московского Румянцевского Музея XV в. № 91, лл. 268об.-273, 69 вопросов: "О устроении словес Василиа и Григориа Теолога Иоанна" // Архангельский А.С. Творения отцов церкви ... С.195-203.
27. В русском сб. Московской Синодальной библиотеки № 682, лл.325-328об., 38 вопросов: "О устроении словес. Василиа. Григориа. Оволога. Иоанна" // Тихонравов Н.С. Памятники отреченной русской литературы. Т.2. С.429-432.

28. В сербской рук. XIУ-XУ в. № 313 церкви св. Николая в Брашове, 26 вопросов. "Выпрошения различна и пользна. от последования оубо-тъчна явлема. положена за обретення ради" // Яцимарский А.И. Апокрифы и легенды. Вып.1, 1915. С.147-149.
29. В сербском Номоканоне XУ-XУI в. из собр. Шарарика в Пражском Национальном Музее № 19, л.289, 24 вопроса: "Впросы и ответы неких стараць о сих вещех" // *Starine*, кн. XXI, Zagreb, 1889. С.197-201.
30. В русском сб. XУ-XУI в. РГБ, ф.304, № 778, лл.1 и 218-227: "Слов/о/ сѣаго Григория и Василь и Ивана златоустаго".
31. В сербском Синаксарии XУI в. Пражского Национального Музея №12, лл.115-118, 63 вопроса: "Слово о небеси и о земли" // *Starine*, кн. XXI, Zagreb, 1889, С.208-211.
32. В том же Синаксарии, лл.119об.-122об., 44 вопроса: "Сказание о премудрости Григорие, Василиа, Иоанна Богослова" // Там же. С.202-206.
33. В русском сб. XУI в. №119 библиотеки Киевской Духовной Академии /1596г. из Меленского монастыря/, л.218об., 39 вопросов: "Выпрошения сѣго Василиа. глава 3." // Сушницкий Ф.И. Киевские списки "Беседы трех святителей". Киев, 1911. С.23-26.
34. В русском сб. 1531г. РГБ, ф. 304, № 774, лл.17-22об.: "Беседа трех сѣлей".
35. В русском Евангелии-тетр XУI в. РГБ, ф.152, №61, л.277об., без названия.
36. В русском сб. XУI в. РГБ, ф.354, № 64, лл.451об.-459: "Беседа трех сѣль. Григория бгослова Ивана златоустаго. Василь кесареиского. с толкомъ. от патерика римского".
37. В русском сб. XУI в. РГБ, ф.228, №4.578 /Пискарев.143/, лл. 378-379об., 384об.-385: "Речь и гаданна сѣхъ оцъ. Василя великаго. Григория бгослова. Иоанна златоустаго".
38. В рус. сб. XУII в. Соловецкой библиотеки № 1138, лл.177-186, 69 вопросов: "Беседа сѣхъ трехъ сѣлей Василия великаго кесарийскаго и Григория бгослова и Иоанна златоустаго. съ толкованиамъ отъ патерика римскаго" // Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях. - СПб., 1890. С.390.
39. В рус. сб. XУII в. Соловецкой библиотеки № 942, лл.106-114, 64 вопроса. Текст идентичен № 1138. // Там же.
40. В "Главнике" XУII в. архимандрита Дионисия Футьня из Соловецкой библиотеки № 86, лл.328-334, 69 вопросов: "Устроение сло-

вас Василия и Григория Феолога и Иоанна" // Там же.С.403.

- 41.В русеком сб. 1694г. библиотеки Киево-Печ. Лавры № 366, лл.305-307, 59 вопросов: "Беседа трех святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустаго, вопрошание съ толкования списано съ патерика римскаго" // Сущинский Ф.П. Киевские списки... С.27-32.
- 42.В том же сборнике № 366, лл.307-309, 65 вопросов //Там же.С.33-39.
- 43.В рус. сб. XV11 в. № 399 Казанской Дух.Академии, лл.328-334:"О устроении словес Василиа и Григория Офолога Иоанна" //Архангельский А.С. Творения отцов церкви... С.195.
- 44.В рус. сб. 11 пол. XV11 в. РГБ, ф.178, № 1835, лл.190-193:"Речение и гадание святых отець".
- 45.В рус. сб.XV11 в. РГБ, ф.299, № 378, лл.188-204: "Беседа трех стителей. василия великаго Григория богослова. иоанна златоустаго".
- 46.В рус. сб. XV11 в. № 27 Исторической библиотеки России, лл.8-11, 50 вопросов: "Беседа трех свтелей Василиа Великаго Григория Богослова Иоанна Златоустаго".
- 47.В рус. сб.1674-1710гг. РГБ, ф.299, № 340, лл.87-93, 51 вопрос: "Вопрошание о бесед...телем Василия Григория.Богослова. И.Златоустаго".
- 48.В рус. сб. 1 трети XV111 в. РГБ, ф.178, № 1411, лл.25-49:"Беседа триех стлех Василия великаго Григория Богослова иоанна Златоустаго вопрошение с толкованиемъ списано с патерика римскаго".
- 49.В рус. сб. сер. XV111 в. РГБ, ф.354, № 241, ф. Опт., лл.24-31об "Беседа триехъ святителей, василия великаго, григория богослова, иоанна златоустаго, выписано испатерика римскаго".
- 50.В рус. сб. Аристотель сер. XV111 в. РГБ, ф.228, № М.626 /Пискарев.191/, лл.54об.-58: "Вопросъ иоанна златоустаго и иных свѣтыхъ отцѣ от многих книгъ вобранны строки палея толковая".
- 51.В рус. сб. XV111 в. РГБ, ф.310, № 659, лл.336-343: "Прїидеть избранна от многих книгъ:рекомых от трех стителей вселенских учителей Василиа великаго григория богослова и Иоанна златоустаго и от чепи златия и от пчелы и от иныхъ книгъ".

## ЖИТИЕ ПРЕПОДОБНОГО ЗОСИМЫ В СОСТАВЕ ДРЕВНЕРУССКОГО ПРОЛОГА

Под 4 апреля ■ древнейших списках древнерусских пергаменных Прологов читается житие старца Зосимы, "иже егуптянину Марию в пустыни обрете"<sup>1</sup>. Столь своеобразное определение этого святого - через упоминание о другом святом - объясняется тем, что старец Зосима всегда был известен только как персонаж жития Марии Египетской, составленного, по преданию, еще ■ 7в. иерусалимским патриархом Софронием<sup>2</sup>.

Историкам византийской литературы неизвестен ни один источник, который освещал бы иные, не связанные с обнаружением преп. Марии стороны биографии св. старца. Вопрос о реальном существовании св. Зосимы может стать темой отдельного исследования; но для нас, в данном случае, важно другое: в составе древнерусского Пролога житие Марии Египетской оказывается разделенным на два самостоятельных произведения. Под первым апреля читается сказание о раскаявшейся египетской грешнице<sup>3</sup>; под четвертым - легенда о ее обнаружении старцем Зосимом. Содержание и самый характер изложения событий двух проложных статей заставляет видеть в них некую переработку своего изначального греческого образца - полного, четьи-минеинного жизнеописания Марии Египетской.

Проложные жизнеописания Марии и Зосимы не содержат ни одного факта из жизни св. подвижников, который бы не нашел своего первоначального отражения в сочинении патриарха Софрония; существующие же на уровне деталей расхождения с оригиналом в еще большей степени подтверждают зависимость обоих сказаний от общего для них греческого источника.

Одна из этих легенд, главным персонажем которой является старец Зосима, по-своему излагает события "софрониева" жития препод-

добной:

"Пр(е)п(о)д(о)бнии от(ъ)ц(ъ) нашъ Зосима измѣлада въсхоте б(ог)у работати и шедъ младъ съ пострижесе въ своемъ монастыри в Туре въ странахъ палестинскихъ и добре сверши мнильское житие. Яко бысть старецъ искусенъ ꙗко сподобися многа видения от б(ог)а и непрестаяше делая рукоделья, съ слъзми моляся б(ог)у. Взиде же помысль ему, гл(агол)я: "Обрящетъ ли ся мужъ в пустыни разумомъ и помысломъ болии мене?" И приде некто к нему, гл(агол)я: "Добре трудъ твои, но болие есть мимошеднаго, вы же не весте. Изиди изъ земля своя и иди ꙗко монастырь, имже есть близъ Ерусалима". И сътвори тако Зосима по повелению его, иде в монастырь. Бысть же обычаи в монастыри томъ: въ с(вя)тымъ постъ братии ходити в пустыню на молитву, токмо воротнику остати единому. Братии же сходятися в великыи четверегъ къ с(вя)тому причастью. Зосима же изиде в пустыню и виде въ пр(епо)д(о)бную Марию, и гнаше по неи. Она же рече: "Аще хоцещи видети мя, даждь ми ризу свою". И поведи ему Мария вся по ряду, яже отъ уности своя, и повеле ему прити вот же днь съ с(вя)тымъ причастиемъ на Иерданъ. И минуваю же лету приде Зосима съ с(вя)тымъ причастиемъ и виде пр(е)п(о)д(о)бную идущу чресъ Иерданъ, аки посуху, и въдасть еѣ причаститися. И въ .Г. и годъ такоже створи хъ, и въ .Д.. По тому же обычаю пришедшо же Зосиму съ святымъ причастиемъ, и виде пр(епо)д(о)бную Марию умершю. И не могли погresti ея от старости, и виде въ два, и рече: "О авѣри, ты погреби пр(епо)д(о)бную, азъ бо старъ есмь". Ископа зверь яму и погребе Зосима преподобныя Марье тело. Шедъ же ꙗко монастырь, исповеда игумену Иоану и всей братии, како прослави ꙗко г(оспо)дь б(ог)ъ. По семь поливъ от(ъ)ц(ъ) нашъ Зосима въ трудехъ и в молитвахъ, и въ слезахъ, старъ съ отиде жития сего, погребенъ бысть честно о Х(ри)сте И(су)се"<sup>4</sup>

Приведенное выше краткое жизнеописание св. Зосимы имеет нес-



колько фактических расхождений с текстом полной редакции легенды о Марии Египетской. Но прежде чем перейти к объяснению этих расхождений, следует, на наш взгляд, заняться поисками непосредственного греческого образца жизнеописания св. старца.

Известно, что в основание древнейших восточнославянских Прологов были положены византийские агиографические сборники типа "синаксарь", состав чтений которых образовали разнесенные по числам церковного календаря краткие жития святых. Греческие синаксары были, в основном, составлены по руководству четиих-миней - агиографических сборников более древнего происхождения, где в такой же календарной последовательности читались полные редакции жизнеописаний христианских подвижников.

Наиболее ранним из дошедших до нас синаксарей является т. н. Менологий императора Василия 2 /975-1025/, сохранившийся в двух списках 11 столетия. Один из них - ватиканский, названный так по месту его хранения, содержит чтения на сентябрьскую половину года; другой, обнаруженный в Кристоферратском монастыре, дополняет первый житийными легендами мартовской половины года.

Менологий имп. Василия не является первым оригинальным сборником такого типа. В его основание были положены как древнейшие синаксары, так и пространные, чети-минейные жития святых.

Византологам известен и другой, почти столь же древний греческий Пролог, созданный не ранее начала 11 в. Это Петров или Сирмундов синаксарь, один из относительно поздних списков которого, датированный 1249 г., находился в библиотеке преосв. Порфирия Чигиринского.<sup>5</sup> Петров синаксарь имеет общий с Менологием имп. Василия более древний источник. Кроме того, составителю этого сборника - неизвестному нам греку Петру, чье имя названо в заголовке предисловия, был известен и сам Менологий: Петр пользовался им как одним из своих образцов. И все же Пролог Петра существенно отличается от

Менологий как по стилю, так и по объему статей: одни из его сказаний кратки, другие пространны.

Значительно позднее, уже в 12в., около половины сказаний Петрова Пролога вошли в сборник другой, новейшей его редакции - в Пролог, получивший название Стишного, составив таким образом его основное ядро.

Менологий имп. Василия во вт. пол. 11 - нач. 12в. тоже дал, в свою очередь, две новых греческих редакции его сказаний. Одна из них была составлена студийским монахом Илием; другая, на основе последней, - Константином, митрополитом Мокисийским. Греческие рукописи этих редакций не сохранились, но несколько позднее они получили свое отражение в славянском переводе древнейшего византийского синаксаря. Еще архим. Сергей отмечал, что текст восточнославянского Пролога первой редакции имеет 65 новых, не читающихся в Менологии сказаний; многие же другие сказания пришли к славянам перефразированными "в словах, но не в смысле".<sup>6</sup>

Таковы непосредственные источники большинства житийных легенд древнерусского Пролога. Но интересующее нас сказание о преподобном старце Зосиме ни в одном из сборников этого типа не читается. Этот факт не смогут поставить под сомнение как несохранившиеся греческие рукописи редакции Илии и Константина, так и оказавшийся недоступным для нас список Петрова синаксаря. Констатировать этот факт позволяют следующие соображения: славянский перевод Стишного Пролога, который был выполнен уже в 14в. в Сербии, обнаруживает в числе своих чтений только краткую, без текста жития "память" св. Зосимы.<sup>7</sup> Это дает основания предполагать, что она содержалась уже в синаксаре Петра - сборнике, сформировавшем ядро составленного в 12в. Стишного Пролога. Славянский же Стишной Пролог сохранил в новых исторических условиях достаточно тесную зависимость от своего непосредственного греческого оригинала.<sup>8</sup> Поэтому вполне оправданным

будет выглядеть предположение о том, что "память" Зосимы была введена ■ греческие синаксари Петром - но только "память", не житие.

Упоминание о Зосиме читается и ■ двух южнославянских списках Пролога первой редакции<sup>9</sup> в сборнике N 70 Уваровского собрания ГИМа /13в./ и в изданном Прологе-Погодинского древлехранилища N 58 /14в./: "Въ тѣд же днь пр(е)п(о)д(о)бнаго отца нашего Зосимы, иже пр(е)п(о)д(о)бнуу Марию мощи въ пустыни погребе ■ бл(а)г(о)сл(о)-венъ бысть от нею"<sup>10</sup>

По наблюдениям Н. М. Бубнова, южнославянские сборники синаксарного типа восходят к древнерусским Прологам первой редакции, но имеют и некоторые отличия от них в составе своих чтений.<sup>11</sup> Поэтому вполне разумным будет допустить, что "память" святого пришла в Сербию и Болгарию через восточнославянское посредство: в некоторых пергаменных списках древнерусских Прологов кроме жития преподобного читается еще и краткое упоминание о нем.<sup>12</sup>

В Менологии имп. Василия мы не находим уже не только жития преп. Зосимы, но ■ самого имени святого. Под 4 апреля ■ нем помещено только одно сказание - о святых мучениках Агафоподе и Феодуле.<sup>13</sup> Из этого следует, что упоминание о преподобном было внесено в текст греческих синаксарей не изначально. Принадлежит же оно, по всей видимости, если не Петру, то Илию - первому редактору Менологии. Известно, что Петр опустил до 70 "памятей" Менология и прибавил 140 новых; Илия же, который пользовался сборником Петра, ввел в состав своей редакции Менология еще несколько десятков имен византийских святых.<sup>14</sup>

О греческом житии преподобного не упоминают ни издатели Великих Миней Четких митрополита Макария, ни архим. Сергей в "Полном месяцеслове Востока". Если издатели макарьевских миней отмечают, что греческий оригинал жития ими не найден,<sup>15</sup> то автор капитального справочника по православным святым дает отсылки только к "Синакса-

рю или месящеслову, состоящему из греческих синаксарей библиотеки кардинала Сирлета, изданного Канивеем /12в. /", к "двум месящесловам при греческих евангелиях синайских 9 и 10вв.", к мартирологу Узуарда 9в., мартирологу римской церкви Барониеву, к двум уставам Кристоферратского монастыря /13в. / и к греческим Службным минеям Кристоферратского монастыря.<sup>16</sup>

Житие старца Зосимы - ни в синаксарном, ни в четъ-минейном его вариантах - неизвестно и трехтомному справочнику А. Эрхарда, содержащему указания на все - как древнейшие, так и более поздние рукописи агиографического содержания.<sup>17</sup>

Жития старца Зосимы нет и в афинском 1987г. издании греческих Службных миней,<sup>18</sup> в состав которых входят и синаксарные жития святых. "Память" св. старца предшествует в них краткому стиху, за которым, казалось бы, должен быть помещен текст сказания. Но и здесь мы его не находим.

Легенда о святом не известна и римским составителям 12-томной "Bibliotheca Sanctorum"; автору справочной статьи о преподобном Зосиме он известен только как персонаж жития Марии Египетской.<sup>19</sup>

"Bibliotheca hagiographica graeca" и два "Дополнения" к ней также не дают отсылки к текстам предания о Зосиме.<sup>20</sup>

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что и отличие от жития Марии Египетской "память" Зосимы в разных источниках помещена под разными числами. В "славянских лицевых святцах, изданных Палеброкхием и "Деяниях святых"" она читается под 1 апреля; и "славянских святцах публичной библиотеки начала 17в." - под 5 апреля. В одном из криптоферратских уставов - под 14 апреля; в другом - под 19; в Службных минеях того же монастыря - под 27 апреля; и "Службных славянских минеях в софийской библиотеке 11-17вв." - под 29 числом того же месяца.<sup>21</sup>

Отсутствие греческого оригинала жития, а также значительный

равной в определении даты памяти Зосимы заставляют видеть в нем второстепенного святого, долго не имевшего строго закрепленного за ним места в церковном календаре. И все же "память" святого не претупает границ одного месяца церковного года, - того именно месяца, чтения которого в греческих и славянских агиографических сборниках календарного типа всегда открывало житие Марии Египетской. Это обстоятельство нельзя не объяснить стремлением "привязать" память одного, явно второстепенного подвижника к памяти другого, более известного.

Число, под которым св. Зосима занял свое место в греческих синаксарях, было, вероятно, определено по аналогии с житиями других святых, носящих то же имя. Так, под 4 января византийские месяцесловы упоминают Зосиму и Афанасия, мучеников киликийских;<sup>22</sup> а на 4 июня, по свидетельству протоиерея М. И. Хитрова, приходится память преподобного Зосимы киликиянина.<sup>23</sup>

Впоследствии славянские книжники продолжили эту традицию: под 4 апреля, после упоминания о Зосиме, они внесли в рукописи своих месяцесловов "память" Зосимы Ворбозомского, ученика Корнилия Комельского.<sup>24</sup> Поэтому приходится признать, что такие совпадения нельзя объяснить волей случая.

Поскольку текст жития св. Зосимы читается только в составе сказаний древнерусского Пролога, то в поисках ответа на интересующий нас вопрос о месте и времени создания этого памятника следует обратиться к древнейшим спискам первой редакции этого сборника.

В одной из наиболее ранних рукописей Пролога - в 169 кодексе Типографского собрания РГАДА чтения на 4 апреля открывает "Память преподобного отца нашего Иосифа, творца канонов". За нею, "вот же днь", следует "преподобного отца нашего Зосимы, иже обрете святую Марию въ пустыни", т. е. "память" святого. Третий текст озаглавлен: "Слово от патерика о страхе божии" и, наконец, последний: "Вот же

днь слово святаго Зосима", за которым следует текст жития.<sup>25</sup>

Уже при беглом ознакомлении с этим материалом в нем обнаруживается несколько серьезных отступлений от принятого в Прологе канонического расположения ежедневных чтений.

Во-первых, здесь помещена не только краткая "память" св. Зосимы, но и житие преподобного; тогда как одно, по нашему разумению, должно исключать другое. Во-вторых, "память" и житие старца разделены "Словом о страхе божием". Третье нарушение связано с предыдущим: житие оказывается оттесненным "Словом" во второй раздел проложных чтений, т.е. к разряду нравоучительных сказаний.<sup>26</sup> И наконец, последнее - из тех, что становятся заметными в первую очередь - выражено в противоречии между заглавием жития ("Слово святаго Зосима") и его жанровым содержанием.

Аналогичную картину мы наблюдаем и в Прологах N 170, 172, 173 того же собрания.<sup>27</sup>

Но один из типографских списков памятника имеет иную последовательность статей на 4 апреля. За житием св. Иосифа следует "въ тѣ же днь преподобнаго отца нашего Зосимы, иже преподобныя Марія мощи в пустыни непогребены еще видѣтъ, и благословенъ бывъ от нея". И далее, с новой строки: "В тѣ же днь слово от патерика святаго Зосимы",<sup>28</sup> за которым, до конца страницы идет текст жития, читающийся примерно до половины. Следующий лист отсутствует, и поэтому неизвестно, было ли помещено за житием старца "Слово о страхе".<sup>29</sup>

В других пергаменных рукописях Пролога первой редакции за житием Иосифа, творца канонов, читается: "В тѣ же днь преподобнаго отца нашего Зосимы, иже обрете святую Марію в пустыни", - заголовок, непосредственно предвещающий текст жития. Последним следует "Слово о страхе", завершающее собой чтения на этот день.<sup>30</sup>

Объяснить отсутствие логики в расположении указанных выше

проложных статей, разноречивой в их заголовках, а также различные комбинации "памяти" и жития можно только одним: текст жития Зосимы был написан позднее составления Пролога первой редакции; состав его сказаний на 4 апреля сохранил следы "вхождения" нового текста в состав ранее написанного сборника.

"Многослойный" текст Пролога позволяет увидеть в нем этапы этого "вхождения".

В древнейшем славянском синаксаре<sup>31</sup> памятнике переводной литературы, непосредственным образцом которого был Менологий имп. Василия в редакции Илии и Константина, должны были уже читаться как житие преп. Иосифа, так и следующая за ним краткая "память" Зосимы. Позднее, при составлении Пролога первой редакции, синаксарь был обогащен нравоучительными рассказами, образовавшими второй раздел проложных чтений. Так под 4 апреля в состав сборника вошло "Слово о страхе божием" - небольшой по объему текст, тематически и сюжетно не связанный ни с житием Иосифа, ни с "памятью" св. Зосимы.<sup>32</sup> "Слово" первоначально завершало собою проложные чтения на этот день.

Житие Зосимы было написано позже и создавалось специально для этого сборника. Включение жития в его состав было обусловлено двумя факторами: во-первых, в тексте Пролога находилась уже краткая "память" подвижника и, во-вторых, она очень недалеко отстояла от помещенного под 1 апреля жития Марии Египетской. Эти обстоятельства и заставили одного из переписчиков Пролога составить новую версию легенды о египетской грешнице.

Но так как автор жития св. старца уже пересек в процессе переписывания памятника границу двух разделов проложных чтений - житийного и нравоучительного, - то в целях сохранения порядка он счел необходимым предпослать созданному им произведению заголовок, вступивший в явное противоречие с жанровым содержанием вновь соз-

данного сказания.

Поздние переписчики и редакторы Пролога видели это противоречие и потому предприняли попытку его устранения. Текст "памяти" был сокращен так, что он стал восприниматься как заголовок сказания ("Въ тѣ же днь преподобнаго отца нашего Зосимы, иже обрете св. Марию ■ пустыни"); текст жития был непосредственно подведен под него. Теперь "Слово о страхе" уже не разделяло собою "память" ■ житие св. старца.

Результатом промежуточного "спрямления" чтений можно считать текст 180 Пролога Типографского собрания.<sup>33</sup> В нем, как уже отмечалось, "Слово ■ страхе" уже не разделяет "память" и житие, но житию еще предпослано два заголовка. Один из них представляет собою неотредактированную пока краткую "память" Зосимы, другой, непосредственно за ним следующий, определяет житие как "Слово от патериса святаго Зосимы".

Мы не беремся утверждать, что устранение ошибок происходило в два этапа. Возможно, один из переписчиков Пролога не сумел совершенно справиться со своей задачей. Но сам факт "половинного спрямления" чтений по-своему замечателен.

Так в состав сборника вошло еще одно легендарное сказание. Иной ход действительного развития событий потребовал бы и иного его объяснения. Но если житие Зосимы изначально занимало предназначенное ему место в иерархии сказаний на 4 апреля, то чем объяснить тогда его вынесение во второй, нравоучительный раздел Пролога и сообщения ему несвойственного для житийных легенд заголовка?

■ полугодовом Прологе N 169 Типографского собрания РГАДА граница двух ежедневных разделов соблюдается достаточно строго: в нем не встречается более ни одного случая вынесения житийного текста в состав "слов" и поучений. Поэтому следы вхождения жития св. Зосимы ■ состав проложных чтений позволяют видеть в нем оригинальное со-



чение древнерусского книжника.

Последнюю тень сомнения в достоверности этого вывода призван устранить некий факт, обнаруженный нами в составе проложных чтений на 29 апреля. В том же 169 кодексе Типографского собрания житийные легенды этого дня открываются "памятью" чудотворца Мемнона /л. 71/. За нею следует "Страсть девяти святых мучеников, в кузнице скончавшихся" /там же/; далее - "Страсть святых мучеников Диодора и Родиона дьяконов" /там же/. Четвертым по счету читается "Слово преподобного отца нашего Никиты игумена, бывшего в Пирех" /л. 71об./; и наконец, "Слово об обетах, жертве и молитвах" /л. 71об./.

Последовательность чтений здесь не нарушена: за "памятью" и "страстями" следуют "слова". Но четвертое по счету сказание этого дня рассказывает о синадском игумене Никите, который в царствование императора Льва-иконоборца был заточен в темницу, а после убийства императора - освобожден.

Заглавие, предпосланное житию преподобного, заставляет усматривать в нем некую аналогию тому, что имело место и в случае с Зосимой. Но это не полная аналогия. Если в том и другом случае тексту жития предпослан несвойственный ему заголовок, то "память" Никиты в тот же день не читается, и, кроме того, "Слово Никиты" занимает пограничное положение между житиями и поучениями. В жанровом отношении оно примыкает к первым; своим же заглавием - к последним.

Но разница в деталях не позволяет все же отказаться от попытки сближения этих текстов, так как в указанном выше списке Пролога только две житийные легенды преподнесены его составителями как "слова".

Неслучайность такой "подмены" жития "словом" станет ясна, если мы вновь обратимся к-агиографическому справочнику архим. Сергия. В статье о Никите, игумене синадском, автор "месяцеслова"

указывает, что житие преподобного находится только: а) в макарьевских минеях, б) в Прологе пергаменном 13-14в. в Синодальной типографии за мартовское полугодие N 1146 (он же - N 169 - Ю.С.) и в) в Прологах пергаменных Синодальной библиотеки, второй редакции месяцеслова Василия.<sup>34</sup>

Следовательно, ни тот, ни другой памятник не имеет греческого оригинала. Поэтому оба сказания должны были быть составлены восточнославянским книжником и, более того, они должны были быть составлены одним и тем же лицом. Так заставляет думать сравнительно небольшой - в 24 дня - промежуток, отделяющий тексты одного сказания от другого, а также особенности редакторского "почерка", который, несмотря на варьирование в деталях, все же ясно обнаруживает себя при попытке сближения двух апрельских статей этого кодекса.

Предложенное нами объяснение истории создания жития св. Зосимы не вступает ■ противоречие и с датировкой древнейших списков Пролога первой редакции. Первый этап истории текста жития отражен ■ списках 13-14вв., второй - в списках 14 и 14-15вв. Это, последнее обстоятельство, недвоя, конечно, считать дополнительным аргументом в пользу правильности наших выводов, но уже само отсутствие противоречия между датировкой списков ■ этапами вхождения жития в текст сборника должно расценивать как еще одно косвенное свидетельство в пользу их правильности.

Разделение и одновременное сокращение текста одного литературного произведения не две неравномерных по объему проложных статьи - прием, использованный не только неизвестным нам автором сказания о старце Зосиме. К его использованию прибегали ■ другие составители древнерусского Пролога. "Автор славянин, - писал в свое время архим. Сергей, - любил делать новые сказания из одного ■ того же жития святого <...> по образцу месяцеслова Василия. Например, 19 сентября им составлено особое сказание о св. Клеопатре и

сыне ее Иоанне из жития мученика Уара, 14 января - два сказания о преп. Иосифе Аналитине и преп. Моисее из истории синайских отцов; 1 мая - о Савине Кипрском и Полунии Ривокорурском из жития св. Епифания Кипрского; из распространенного в нашей литературе жития Иосифа, царевича индийского, автор сделал несколько сказаний и распределил их по ближайшим дням.<sup>35</sup>

Возвращаясь к попытке реконструкции истории жития Зосимы, отметим, что текст памятника встречается не во всех просмотренных нами списках Пролога первой редакции. Он отсутствует в типографском № 171 кодексе РГАДА - единственном из сохранившихся мартовских полугодовых Прологов, в которых церковно-учительные рассказы собраны в той же календарной последовательности во второй части сборника. В житийный отдел этого кодекса внесена только "память" Зосимы, причем начальные ее строки, помещенные традиционно после жития преп. Иосифа, оказались утраченными из-за обрыва нижнего угла листа.<sup>36</sup> Но на обороте последнего можно прочесть: "...ни непогребеную еще видевъ и благословенъ бывъ от нея",<sup>37</sup> что близко совпадает с текстом "памяти" других списков Пролога.<sup>38</sup>

Нет необходимости восстанавливать здесь начало утраченного текста; ограничимся констатацией того, что в Прологе первой редакции редчайшей - если судить по количеству списков - его разновидности обнаруживается только краткая "память" старца без жития, которого нет в нравоучительном разделе сборника. В нем под 4 апреля помещено только "Слово о страхе божи" - единственное церковно-учительное сказание этого дня.<sup>39</sup>

Объяснить отсутствие жития можно двояко: либо к времени составления 171 Пролога оно еще не было написано, либо оно было сознательно опущено редакторами этого сборника.

Но как первый, так и второй вариант ответа на этот вопрос не позволяют судить о том, какая из разновидностей Пролога первой ре-

дакции была создана раньше.<sup>40</sup> Если нравоучительные сказания, собранные первоначально во второй части сборника, позже равносилили по числам, то житие Зосимы должно было быть создано после этого события; если же сказания были вынесены из состава ежедневных чтений, то это могло произойти и ранее составления жития, автор которого мог инкрустировать его и в текст первой, т. е., в соответствии с этой версией, более древней его разновидности.

Мы не имеем в своем распоряжении фактов, позволяющих дать однозначное объяснение отсутствию в Прологе № 171 жития св. Зосимы, но склоняемся к мысли о том, что ко времени его составления житие еще не было написано. Это предположение основывается на видимом отсутствии причин, под воздействием которых текст сказания оказался удаленным из состава сборника. Трудности, связанные с проблемой определения места жития в том или ином разделе вновь создававшегося кодекса, были, на наш взгляд, легкопреодолимы: древнерусские книжники умели справляться и с более сложными техническими задачами.

Дальнейшая история текста жизнеописания св. Зосимы была связана с устранением из него некоторых деталей, изначально противоречивших "софрониевой" версии легенды об обретении новой святой.

Древнейшие списки сказания имеют пять таких отступлений от текста своего образца. Четыре из них однотипны и могут, следовательно, получить столь же однотипное объяснение.

В 169 Прологе читается: "... и иди в монастырь, иже есть близъ Ерусалима" /л. 42/. Должно быть: "Иордана", так как, согласно житию, составленному Софронием, старец накануне событий перешел в славившийся своим строгим уставом монастырь Иоанна Предтечи, находившийся неподалеку от берега священной реки.<sup>41</sup>

Устав монастыря предписывал "въ с(вя)тыи постъ братии ходити в пустынь на молитву, токмо воротнику остати единому. Братии же

сходится в великий четвергъ къ с(вя)тому причастью" /л. 42об. /.  
 День возвращения указан неверно. Согласно Софронию, монахи завер-  
 шали подвиги пустынножительства и вновь закрывали ворота своей  
 обители в "неделю ваин"<sup>42</sup>.

Еще одно отступление от оригинала связано с определением чис-  
 ла встреч со святой. В соответствии с версией полной редакции па-  
 мятника Зосима видел отшельницу трижды. Он обнаружил ее глубоко в  
 пустыне на расстоянии 20 дней пути от монастыря. Ровно через год,  
 по просьбе преподобной, причастил ее на берегу Иордана; спустя еще  
 год, придя на место их первой встречи, он увидел святую почившей.<sup>43</sup>

Автор проложного жизнеописания Зосимы полагал, что таких  
 встреч было четыре, причем на три последние старец приходил со св.  
 дарами. Это четвертое отступление от оригинала: "И минушю же лету  
 приде Зосима съ с(вя)тымъ причастиемъ и виде пр(е)п(о)д(о)бную  
 идущу чресь Иерданъ, аки посуху, и въдасть ей причаститися. И въ г  
 и годъ такоже створихъ, ꙗ въ д . По тому же обычаю пришедшю же Зо-  
 симу оъ святымъ причастиемъ, и виде пр(е)п(о)д(о)бную Марию умершю.  
 /л. 42об. /.

Еще раз подчеркнем, что эти отступления не имеют и не могут  
 иметь указания на некий неизвестный нам источник жития св. старца -  
 будь то зафиксированное ранее на письме свидетельство современника  
 событий или устное предание ■ нем. Однотипность всех указанных вы-  
 ше расхождений позволяет квалифицировать их как искажение текста  
 греческого оригинала - "софрониева" жития Марии Египетской.

Это не ошибки заоминания, естественно возникающие в самом  
 процессе "тиражирования" рукописи, но ошибки памяти, возникающие  
 тогда, когда новая редакция произведения создается без предвари-  
 тельного перечитывания своего образца. Только просчетами памяти  
 можно объяснить то обстоятельство, что вместо Иордана в тексте жи-  
 тия назван И-русалим: в И-русалиме произошло обращение Марии. Ве-

ликий же четверг вместо "недели вайи" есть результат стражения одного события в другом. Известно, что вторая встреча со святой произошла в ночь со страстного четверга на пятницу. Число встреч с Марией сохранило свое троичное начало ■ трехкратном приходе к ней преп. Зосимы со св. дарами.

Составители второй редакции древнерусского Пролога оставили текст жития Зосимы без изменений;<sup>44</sup> проверка с греческим оригиналом или, что также не исключено, со славянским переводом жития Марии Египетской проводилась только редакторами макарьевских миней. Устранение ошибок было выполнено весьма искусно: книжник избавился от них, ни ■ чем остальном не меняя текста своего образца.

#### Пролог первой редакции<sup>45</sup>

#### Великие Минеи Четьи

"Изиди изъ земля своя и иди в монастырь, иже есть бливъ Ерусалима".

"Ты же изыдени изъ земля своя и иди в монастырь, иже есть бливъ Иердана".<sup>46</sup>

Въ с(вя)тымъ постѣ братии ходити в пустыню на молитву, токмо вортнику остати единому. Братии же сходитися ■ великимъ четвергѣ къ с(вя)тому причастію.

В святыхъ постѣ братии исходити в пустыню на молитву, токмо вратнику оставати. Братии же ходитися в великомъ четвертокѣ ко святому причащенію.<sup>47</sup>

И минувше же лету приде Зосима съ с(вя)тымъ причащеніемъ и виде пр(е)п(о)д(о)бную идущу чресъ Иерданъ, аки посуху, и въдасть ей причаститися. И въ .҃҃ и годъ такоже створи хъ, и въ д̄. По

И видевъ преподобную ; идущу чреъ Иерданъ, яко посуху, и давъ ей причащение. И в г годъ пришедши, и виде преподобную Марию мертву.<sup>48</sup>

тому же обычаю приведши же Зо-  
симу съ святымъ причастьемъ, ■  
виде пр(епо)д(о)бную Марию  
умершую.

Одна из этих ошибок, связанная с определением времени возвра-  
щения братии в родную обитель, осталась, очевидно, незамеченной  
составителями Великих Миней. Но устранение следов трех остальных  
заставляет увидеть в работе древнерусского книжника осознанную и  
целенаправленную редакторскую правку текста своего литературного  
источника.

Дополнительным доказательством этого является также устране-  
ние названия того города, в котором постригся некогда старец Зоси-  
ма.

#### Пролог первой редакции

#### Великие Миней Четии

Пр(е)п(о)д(о)д(о)бнии от(ъ)ц(ъ)  
нашъ Зосима измлада въскоте  
б(ог)у работати и шедъ младъ сы  
пострижеса въ своемъ монастыри  
в Туре въ странахъ палестинс-  
кихъ.<sup>49</sup>

Сии убо святии отецъ нашъ Зоси-  
ма измлада въскоте богу работа-  
ти и, шедъ сии, пострижеса въ  
своемъ монастыри, в странахъ па-  
лестинскихъ.<sup>50</sup>

Пропуск слова "Туре" можно было бы объяснить случайностью,  
ошибкой письма, если бы оно не сопровождалось исправлением других  
разночтений. Софроний тоже не упоминает названия города святого,  
ограничиваясь лишь примерным указанием возраста, в котором Зосима  
принял монашеский сан, и добавляет к этому, что его герой до 53  
лет проходит поприще подвижничества ■ одним из палестинских монас-

тырей.<sup>51</sup> Поэтому устранение слова "Турь" должно рассматривать как еще одно указание на систему. Но, вместе с тем, мы не вправе по- ставить это разночтение в один ряд с другими. Это не ошибка памяти; в указании названия города св. Зосимы виден сознательный умысел.

Архим. Сергей объяснял "Турь" проложного жития Зосимы указанием на то, что "софрониевский" Зосима был известен и византийскому историку Евагрию /6в. /<sup>52</sup>

В главе седьмой четвертой части своей "Церковной истории" Евагрий действительно рассказывает о некоем Зосиме из приморской Финикии, родившемся в селе Синда близ Тира. Св. Зосима финикиянин был монахом и обладал даром прозрения. Ему удалось, например, предсказать землетрясение в Антиохии, случившееся на седьмом году царствования Юстина Старшего /518-526/<sup>53</sup> Но Евагрий ни словом, ни намеком не дает читателю никаких указаний на связь своего героя с приорданским монастырем и на причастность старца к обнаружению неизвестной отшельницы. Не обрисовав историком (что, впрочем, не должно вызывать удивления) и самый тип агиографического персонажа, очерченный в житии Марии достаточно определенно. Поэтому совпадение имен, а также совпадение времени жизни евагриевского Зосимы с предполагаемым временем обнаружения св. Марии следует приписать воле случая.

Нет необходимости полностью отрицать вероятность того, что русский составитель жития преподобного мог знать о Зосиме Евагрия; но сама возможность такого, вполне сознательного отождествления представляется нам крайне сомнительной, так как предполагает стоящую за ней весьма сложную аналитическую работу. Поэтому приходится признать, что попытка отождествления двух Зосим принадлежит не анонимному составителю жития святого, но архим. Сергию.

В поисках более убедительного ответа на вопрос о том, каким образом в текст памятника проникло название финикийского Тира, об-



ратимся еще раз к одному из списков древнерусского Пролога первой редакции.

В 169 типографском кодексе мартовской половины года топоним "Турь" употребляется не единожды. Под 29 мая в самом начале жития св. мученицы Феодосьи девицы сообщается, что она "бе от града Тура" /л. 107об./. Под 2 июня читается "Страсть священномученика Дорофея, епископа Турска, иже пострада в лета Лигинья" /л. 115об./. Под 24 июля помещена "Страсть святых мученица Христины", которая тоже "бе от града Турьска" /л. 159/. От "града Тура" была и святая мученица Феодосья дева, чье житие читается под 3 апреля /л. 40/. Под 2 апреля нравоучительный раздел проложных чтений представлен статьей "Слово от Лимониса о разбойницехъ, въземшихъ вещи старца" /л. 39/. Вот ее начало: "Глагола ми старецъ Зосима, како сущу ми въ монастыри моем Туре..." /там же/.

Оставим без внимания вопрос о том, как в одном и том же списке Пролога под разными числами оказалось житие св. Феодосьи; - по наблюдениям архим. Сергия,<sup>54</sup> такие случаи в практике переписывания житийных сборников были нередки. Откажемся и от рассмотрения житий Дорофея и Кристины, потому что название интересующего нас города дано в них в несколько иной огласовке. Сосредоточимся только на записях от 2 и 3 апреля, - текстах, как бы восполняющих собою промежуток между житием Марии Египетской, помещенным под первым числом этого месяца, и житием старца Зосимы, читавшимся под четвертым апреля.

"Слово от Лимониса о разбойницехъ, въземшихъ вещи старца", в отличие от жития св. Зосимы, не противоречит своему жанровому определению. Оно рассказывает о том, как герой этой новеллы, некий старец Зосима, предложил ограбившим его келью разбойникам унести с собой еще одну незамеченную ими вещь, чем несказанно удивил своих обидчиков и заставил их раскаяться в содеянном.<sup>55</sup>

В заглавии "Слова" верно указан и источник проложного сказания. Глава сѣд Синайского патерика действительно является оригиналом этой легенды.<sup>56</sup> Но в отличие от последней автор патериковой новеллы воздерживается как от определения места встречи со святым ("въ монастыри моем Туре"), так и от указания имени рассказчика.

В Менологии имп. Василия находим оригинал проложного жития св. Феодосия. Вот его начало: "Ὁσιώτατος ἡ σοφὴ πνεύματι Μάρτυρ, ἣν μὲν ἀπὸ τῆς παιδείας Τερψι".<sup>57</sup>

Поскольку греческий оригинал жития св. Зосимы никем не обнаружен, а "слово" сщд. Синайского патерика не называет ни имени святого, ни места, где происходит действие, то приходится признать, что указание на город "Турь" произведено и в том и в другом случае по инициативе древнерусского книжника. Причиной этого могло стать упоминание Тира в житии Феодосии, но мотивы, которые привели редактора Пролога к явному отступлению от оригиналов "Слова" и жития, нам окончательно неясны.

Исследователи Пролога не раз отмечали,<sup>58</sup> что конкретные названия мест рождения византийских святых, упоминание имен их родителей, а также указания на место их упокоения введены в проложные легенды славянскими книжниками. Они читаются уже в статьях Лобковского Пролога.

Результаты приведенных нами наблюдений дают основания предполагать, что составители древнерусского Пролога были достаточно последовательны в реализации этого замысла, но не всегда точны в определении имен — географических названий, связанных с подвижнической деятельностью христианских аскетов и мучеников.

Вопрос о том, каким образом в житие преп. Зосимы могло проникнуть упоминание о "Туре", требует своего дальнейшего изучения; но за неимением необходимых фактических данных мы посчитали вполне допустимым ограничиться здесь только приведенными выше предварительными наблюдениями.

1. Пролог, март-август: ГИМ, собр. Успенского собора N 3,140б. Л. 56об (Далее - УспЗ).
2. Словарь книжников и книжности Древней Руси указывает, что в греческих рукописях это житие традиционно надписывается именем Софрония, но ему, очевидно, не принадлежит. См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 162.
3. См., например: Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 169 /ф. 381/. 13-14в. Л. 37об. (Далее - Тип169).
4. Тип169. Л. 42-42об.
5. Вычков И.А. Краткий обзор собрания рукописей, принадлежавшего преосв. епископу Порфирию /Успенскому/, а ныне хранящегося в императорской публичной библиотеке. СПб., 1885. С. 63.
6. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока. М., 1875. Т. 1. С. 246. История синаксарных сборников изложена здесь в соответствии с концепцией этого исследователя. См.: там же, с. 216-289.
7. Пролог (стишной): ГИМ, собр. Чудова монастыря ■ 17. Кон. 14в. Л. 52об.; Пролог (стишной): РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры N 715 /ф. 304/. 15в. Л. 116.
8. См. об этом: Бубнов Н. Ю. Славяно-русские Прологи. //Методическое пособие по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973, вып. 1. С. 274-294.
9. Пролог (годовой): ГИМ, собр. Уварова N 70. 13в. Л. 213; Пролог ■ рукописи публичной библиотеки Погодинского древлехранилища N 58. Вып. 2. Январь-апрель, 1917. Стб. 482.
10. Там же, стб. 482.
11. Бубнов Н. Ю. Славяно-русские Прологи... С. 278.
12. См., например: Тип169. Л. 42-42об.
13. Acta Sanctorum. Ed. C. Patenot et Romae, 1866. Synaxarium, aprilis 4.

14. См. об этом: Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.1. С.237,249-250.
15. Великие Минеи Четии, собранные митрополитом Макарием. Апрель. Дни 1-8. М.,1897. Стб. ркд - ркс.
16. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2. С.86.
17. Ehrhard A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Bd.1-3. Leipzig,1937-1952.
18. *Μηνολογ. Ἀπριλίου ἔτους 1937. 33*
19. Bibliotheca Sanctorum. T.12. Roma,1969.Col.1500.
20. Bibliotheca hagiographica graeca. T.3. Bruxelles,1957. P. ;  
Auctarium Bibliotheca hagiographicae graecae. Bruxelles, 1969.  
P. ; Novum auctarium Bibliotheca hagiographicae graecae.  
Bruxelles, 1984. P.
21. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2. С. 84,88,96, 102,109,111.
22. Там же, т.2.С.4.
23. Луг Духовный. Творение блаженного Иоанна Мосха. Оптиная Пустынь, 1991. С.148.
24. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т.2. С.86.
25. Тип169. Л.40об.-42об. Далее отсылки к номерам листов этого кодекса будут приводиться в тексте данной статьи.
26. Сегодня считается общепризнанным, что составителями второго ежедневного раздела проложных чтений были древнерусские книжники. Церковно-учительные сказания подбирались ими специально для этого сборника. См. об этом: Бубнов Н.Ю. Славяно-русские Прологи...С.274; Петухов Е.В. К истории древнерусского Пролога.//Петухов Е.В. Материалы и заметки из истории древней русской письменности. Киев,1894.С.11; Лебедева И.Н. К истории древнерусского Пролога: Повесть о Варлааме и Иоасафе в составе Пролога.//

- ТОДРЛ, т. 37. Л., 1983. С. 42.; Вегунов Ю. К. "Слова" пресвитера Иовны Болгарского в составе Пролога. // "Slavia", 35. Praha, 1966. Sesit 3. С. 38.; Фет Е. А. Новые факты к истории древнерусского Пролога. // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 53.
27. Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 170 /ф. 381/. 13-14в. Л 36об.-38; Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 172 /ф. 381/. 14в. Л 30-31 (далее - Тип172); Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 178 /ф. 381/. 14-15в. Л 43-44об.
28. Указание "от патерика" читается в заголовках многих учительных сказаний древнерусского Пролога, так как в состав его нравоучительного раздела вошло огромное количество переведенных с греческого патериковых новелл и рассказов. Поэтому читателя не должно смущать появившееся здесь указание на источник: оно могло быть внесено в заголовок жития Зосимы по аналогии с заглавиями других "слов".
29. Пролог, март-апрель. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 180 /ф. 381/. 14-15в. Л 39 - 39об.
30. См.: Прологи, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии N 173, 174, 175, 179. Апрель, д. .
31. Синаксарь славянский, годовой. ГИБ, Софийское собр. N 1324. часть 1. Кон. 12в.
32. "Слово" учит, что в час второго пришествия души человеческие изойдут от страха, и поэтому каждый христианин должен отдавать себе ежедневный отчет в проведенном по-божьему времени.
33. См. выше, сноска 29.
34. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т. 2. С. 111.
35. Там же, т. 1. С. 259.

36. Пролог, март-август. РГАДА, собр. библиотеки Московской Синодальной типографии ■ 171 /ф. 381/. 13-14в. Л. 8-8об. (Далее - Тип 171).
37. Там же, л. 8об.
38. См., например, Тип 172. Л. 30об.
39. Тип 171. Л. 148об.-149.
40. Полемику по этому вопросу см.: Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т. 2. С. 116; Петухов Е. В. К истории древнерусского Пролога... С. 11; Бегунов М. К. "Слова" пресвитера Козмы Болгарского... С. 383; Тет Е. А. О Софийском Прологе конца 12 - начала 13в. // Источниковедение и археография Сибири. Новосибирск, 1977. С. 78-92.
41. Житие Марии Египетской. РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры N 34. Кон. 14 - нач. 15в. Л. 158об.
42. Там же, л. 165об.
43. Там же, л. 161, 177об., 178об., 181-181об.
44. См.: УспЗ. Л. 56об.; Пролог, март-август. ГИМ, собр. Погодина N 511 /ф. 247/. Л. 36а-37. Текст жития, читающийся в составе этих рукописей, не дает основания говорить о существовании двух продолжных редакций сказания ■ преп. Зосиме. Вопрос о хронологическом соотношении первой и второй (расширенной) редакций древнерусского Пролога еще не решен, ■ поэтому нельзя исключить, что житие Зосимы было составлено для второй редакции Пролога, а затем перенесено в текст Пролога первой редакции. Но как в этом случае объяснить его неустойчивое подложение в составе Пролога 1, если во второй редакции сборника житие изначально занимало подобающее ему место?
45. Тип 159. Л. 42-42об.
46. Великие Минеи Ч-тии, собранные митрополитом Макарием. Апрель. Дни 1-8. М., 1997. Стб. ркд.

47. Там же, стб. рѣд.
48. Там же, стб. рѣд - рѣд.
49. Тип169. Л. 42.
50. Великие Минеи Четии... Апрель. Дни 1-8. Стб. рѣд.
51. Житие Марии Египетской... Л. 157об. - 158.
52. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т. 2. С. 94-95.
53. Церковная история Евагрия, схоластика ■ почетного префекта. Спб., 1855, ч. 4. С. 196-199.
54. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т. 1. С. 223.
55. Возможно, что "Слово о разбойниках" наряду с житием Марии Египетской и "памятью" старца Зосимы стало еще одним фактором, обусловившим включение в состав сборника легендарного сказания о преподобном Зосиме.
56. Синайский патерик. М., 1967. С. 353-355.
57. Acta Sanctorum... Synaxarium, aprilis 3.
58. Сергей, архим. Полный месяцеслов Востока... Т. 1. С. 246; Петров Н. Новые русские сочинения по агиологии в 1876 году. (Библиографическая заметка). // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1876. Т. 1. С. 604-605.

**Евфим Евстафий Псалтирь в составе Пролога:  
исследования и текст**

Евфим Евстафий Псалтирь - памятник мировой литературы средневековая - стало известно в Древней Руси не позже XI века. Большое количество его списков говорит о популярности этого агнографического произведения, что не удивительно, поскольку Евфим Евстафий, подобно романам Ф. М. Достоевского, обладает увлекательным сюжетом и затрагивает глубокие вопросы бытия.

В группу произведений к св. Евстафий Псалтирь помимо "большого" (мишнейного) Евфия вошли еще проложные тексты и Служба; научное издание всего обозначенного корпуса сочинений впереди, сделав не один из первых шагов.

Рассмотрим, какое место имеет Евфим Евстафий в разных редакциях Пролога, что представляет собой текст "малого" (проложного) Евфия, как воспринимались он на протяжении веков славянскими книжными людьми. Кроме того, текстологический взгляд на переводное произведение в составе Пролога может дать дополнительные сведения о сборнике в целом; может раскрыть отношение славянского переводчика к греческому тексту.

У исследователей нет единого взгляда на происхождение и даже бытование сборника, получившего известность в славянской книжности под названием "Пролог".

Не будем останавливаться подробно на истории греческого оригинала Пролога - Синаксаря: она неоднократно была изложена, в том числе в современных исследованиях<sup>1</sup>, и тому же добросовестное освещение вопроса содержится и в предшествующей статье Ю. В. Селиванова. Отметим лишь, что отправной точкой в изучении Синаксаря и Пролога в отечественной науке (даже при наличии более ранних работ), скорее всего, навсегда останется труд архим. Сергия<sup>2</sup>.



Обобщив сведения о рукописном Прологе, архим. Сергий выделил две редакции этого сборника<sup>3</sup>: славянский Синаксарь, известный в его русской редакции, первая русская редакция (что фактически одно и то же), житийная часть которой соответствует Синаксари<sup>4</sup>, и вторая русская редакция. Е. А. Бет обнаружил еще третью — псковскую редакцию<sup>5</sup>. Вопрос об очередности возникновения редакций, традиционно называемых "первая" и "вторая", нельзя назвать решенным<sup>6</sup>.

По наблюдениям архим. Сергия, Житие Евстафия входило и в Менологий императора Василия (кон. X — нач. XII в.), и во все древнейшие Месадесловы<sup>7</sup>. "Равительное сходство"<sup>8</sup> славянских Прологов и ватиканской рукописью Менология обусловило наше обращение к греческому тексту Жития именно в составе Менология Василия. Однако "равительное сходство" не оборачивается полным совпадением греческого и славянского текстов, все не так просто.

Действительно, греческое синаксарное Житие кратко излагает в с е основные события "большого" Жития: здесь и сцена охоты, и олень с крестом и образом Христа между рогами, и пленение жены, и похищение детей, и служба Павлиды сторожем, и, наконец, возвращение — "прежней чести", а затем гибель всей семьи в раскаленном медном поле за христианскую веру. В греческом Житии нет прямой наглядности, поучающих сентенций: здесь само повествование о событиях выводит читателя на размышления о судьбе, направленной свыше, что является, на наш взгляд, результатом ориентации на "большое" Житие, на его способ ведения повествования.

Два раза в греческом Житии подчеркивается воля Бога — как истинная причина разворачивающихся событий, "напастей", "страстей", выражаясь языком памятника, невероятных совпадений. Евстафий — великомученик (*μεγαλόμενος*). Подвиг этого "второго Нова", как его называют и "большое" Житие, и Служба, — в страданиях, которые он испытывает, тем не менее, что является ценностью в обычной человеческой жизни: богатство,

семью, честь; в конечном итоге саму жизнь. Причем потери происходят как бы дважды: первый раз по, казалось бы, не зависящим от Евстафия обстоятельствам, второй раз - при отказе исполнить языческий обряд - в результате сознательного выбора.

\* \* \*

Единственный сохранившийся славянский (переводной) Синаксарь (ГПБ, Собр., No 1224) статью «Евстафия Плакиды» не содержит. Отсутствие Лития можно объяснить утратой именно тех листов, на которых оно могло быть<sup>9</sup>. Древнейшие (из доступных на сей день) Прологи русской редакции находятся в собрании Московской синодальной типографии РГАДА. Для анализа в качестве основного текста Пролога первой редакции (в дальнейшем III) мы привлекаем пергаменный список XIII-XIV в. No 154 названного собрания (в дальнейшем - Тип. 154). Статьи, посвященные Евстафию, есть практически во всех просмотренных нами Прологах сентябрьской половины года (+ Евстафия Плакиды 20 сентября).

Литие Евстафия в составе III действительно очень близко тексту из Менология императора Василия, но о полной идентичности говорить нельзя: славянский текст имеет ряд отличий, остановимся на них.

1. В заглавии Лития III Евстафий назван «стратилатом», чего нет в греческом тексте, как нет там указаний на то, что Плакида «бѣ же б-ать зѣло и творѣше м-лстии къ людемъ. и езер елихъ съ.»

Не будем торопиться с выводами, но для понимания подвига Евстафия Плакиды, как он описывается в «большом» Литии, важно именно то, что Евстафий - «стратилат», военачальник, т.е. человек, пребывающий в большой чести, в минейном Литии сообщается, что Плакида - любимец царя Траяна.

2. В славянском Прологе, как и в «большом» Литии, в отличие от Менология, уточняется, что сначала Плакида был язычником и творил добрые дела, «еще единъ съ»<sup>10</sup>. Мотив пере-

хода от "елинства"-язычества к Христу для Руси первым веком христианства был чрезвычайно актуален, что подтверждает цитата из "большого" Ефтимя Кастафия в "Чтении о Борисе и Глебе" Нестора. Нестор, сравнивая князя Владимира I с Кастафием Плякидой, подчеркивает их сходство, основываясь именно на этом признаке: Владимир, как и Плякида, будучи "елином", достиг всего, чего может достичь человек в земной жизни, но тем не менее, он обратится к поискам истины, "томимый духовной жаждой", он приходит к христианству<sup>4</sup>.

3. Перед описанием охоты в III, в противоположность Иовологову, нет замечания о божественной причине происходящего.

4. Несколько подробнее в III описываются действия Плякиды на охоте: олень не просто явился Плякиде, но чуть не стал его охотничьей добычей, поэтому несколько нелогичен в греческом тексте последующий вопрос оленя: "О Плякида, что меня гоним?" В славянском тексте этот вопрос вполне уместен: ведь Плякида пытается именно поймать оленя.

5. Далее больше подробностей предоставляет греческий текст, где упоминается слуга Кастафия "сторожем" на чужой стороне. Второй раз греческий автор указывает на божественное предопределение. Зато в славянском тексте более подробно описываются обстоятельства смерти Плякиды ("иставанъ бысть похрети идоломъ..."). От чего же все-таки умер Плякида и разделила ли семья его участь, по многим славянским текстам III человеку, не знакомому с "большим" Ефтимем, не очень понятно: "въверленъ бысть въ мѣданъ волъ и скончася." Греческий текст таких вопросов не порождает: вся семья брошена в раскаленного вола, где, подобно другим мученикам, находит свою смерть.

На будем пока утверждать, что указанные отличия - следствия перевода-редактирования греческого текста (об этом речь впереди), скажем лишь о том, что ни греческий, ни славянский тексты (III) не противоречат "большому" Ефтимю, а славянский текст может предполагать хорошее знание его перевод-

чением. На лексическом уровне яркой зависимости проложного Лития от миевного мы не увидели, хотя ближе всего к III Литие Ефастия первого и, как мы считаем, древнейшего перевода<sup>42</sup>.

\* \* \*

Литие Ефастия III меньше редакции в составе IE по объему: наиболее ярки в IE два "добавления" и одна замена текста: 1) после того как Пластида слышит голос от огня и крестится, IE "добавляет": "и раздая мѣianie свое нѣиумъ"; 2) после сообщения о похищении детей и полной нищете Пластиды в IE следует поучающий комментарий: "но м-лсти Б-ия не моле ему отати дасть Б-ъ оуповаишася на нѣ"; 3) наиболее интересен третий момент. Приведем конец Лития по обеим редакциям:

III	IE	
въвернѣтъ омы въ	въвернѣтъ омы въ	ἐπλήθῃ εἰς χαλκοῦν
мѣднѣ волю и скон-	ссуудъ мѣднѣ раж-	ροῦν ἐκτυφωθέντα, οὐκ
чась	лѣтъ с чадома и	τῇ συνδύσει, καὶ τοῦς
	ту скончашася~	τέκνοις, καὶ ἐτελεύτη-
		σεν.

Три указанных признака второй редакции — изменения не на уровне счета и фбулы: трудно представить исправления на этом уровне без каких бы то ни было веских оснований, — это некая дополнительная информация, в основном противоречащая или, сглаживая мѣче, находящаяся как бы в стороне от миевного (греческого и славянского) и синхронного текстов.

Проме всего установить происхождение замены "мѣднѣ воля" на "ссуудъ мѣднѣ". Упоминаемый в IE "ссуудъ мѣднѣ" не встречается ни в одном тексте Лития, кроме проложного, зато его можно найти в древнейших славянских текстах Службы Ефастия: "ибо въ мѣднѣ сѣссуудъ с чады въвернѣтъ"<sup>43</sup>, — где это выражение явилось не совсем точным переводом греч. "χαλκοῦν ἔκτυφον". Сложнее объяснить саму причину замены.

"Мѣдный сосуд" в Службе повторяется дважды. Попробуем прокомментировать странный, в современной точки зрения, замену в IE.

1. Как уже говорилось, отсутствие во многих списках ПИ указания на то, что вола "раскален", оставляет неясной картину смерти Евстафия Плакиды. В свою очередь, "ссудь мѣднѣ ражѣт" "яко пещр"<sup>14</sup>, видимо, употреблен здесь в значении "орудия" пытки<sup>15</sup>, значением, которое современный язык не сохранил. Т.е. неясности обстоятельства смерти святых при такой замене не было.

2. Происхождение двух вставок более туманно. Хотя мотивы нищеты, видения и упования на милость Бога присутствуют в Службе<sup>16</sup>, однако прямых текстуальных соответствий мы не обнаружили. Возможно, эти навидательные включения, в целом ставшие традиционными в агиографии, навеяны непосредственно Священным Писанием (Ср. Ис. 148, 11 и 22, 22 (об уповающих на милость Божию) или Мт. 10, 21 и 2 Кор. 9, 8-11 (о необходимости раздать имущество нищим, чтобы войти в Царство Небесное)).

Подведем некоторые итоги. Авторы Жития Евстафия ПИ достаточно точно следовали греческому тексту и, возможно, имели в виду минейное Житие, чего нельзя сказать об авторах ПЕ,

Во-первых, "добавления" ПЕ не являются отражением греческого текста и противоречат содержанию минейного Жития: так, нигде не говорится о том, что Евстафий Плакида после крещения раздал свое имущество нищим, - его имущество, по минейному тексту, уничтожает мор и воров; со вторым "добавлением" еще можно было бы согласиться, хотя текстуальных параллелей в минейном Житии нет. Во-вторых, в этом плане все-таки странным выглядит "исправление" выражения "мѣднѣ вола", имеющегося как в греческом тексте Синаксаря, так и в "Большом" Житии, на "ссудь мѣднѣ", являющийся скорее всего исключительной принадлежностью Службы Евстафия.

Таким образом, напрашивается вывод: авторы ПЕ (действительно, вторичной, удаленной от греческого текста редакции) не только не имели перед глазами Синаксаря, но "не знали" и минейного текста, заботясь больше о навидательности и о соот-

ветствии одной детали Службы. Это объяснение можно и продолжать. Относясь к текстам, посвященным мученику Христу Кастафии Павлиде, как к "откровению, выраженному в слове"<sup>47</sup> составитель ПЕ не видел здесь противоречий, стремится учесть все возможные источники.

На основе приведенных данных, подтверждающих очередность возникновения проложных редакций Лития, можно предположить, что "большое" Литие и Литие III - "соседи" по времени и пространству; они вполне могли быть переведены в Киев на рубеже X-XI вв., возможно, даже с греческих списков, приведенных иезуитской царевной Анной, женой Владимира Святославича<sup>48</sup>.

\* \* \*

Литие Кастафии Павлиды в составе стигного Пролога интересно для нас прежде всего тем, что, судя по всему, его перевод был осуществлен с такого же (или очень близкого) греческого текста, что и Литие Кастафии III. Это становится ясным уже с первого взгляда, а дальнейшее впечатление перерастает в уверенность<sup>49</sup>.

Литие Кастафии стигного Пролога по содержанию отличается от III (и Менология Василия) лишь указанием на исторические факты - на смерть императора Траяна и воспарение Адрiana. В остальном этот новый текст ближе III, чем Менология Василия. В то же время он корректирует и наши догадки относительно II, Менологии Василия и ПЕ. Ведь логично предположить, что совпадение III и стигного Пролога обусловлено греческим оригиналом, к которому они восходят.

На сопоставлении III, ПЕ, текста из Менология и стигного Пролога видно, что стигный III (кроме одного случая) от текста из Менология на самом деле объясняется не редакторской деятельностью славянского переводчика, а его обращением к оригиналу несколько иного вида, чем в зятинской рукописи.

Инициатива славянского книжника (если она была при пере-

воде, а не после) выравнялись во введении слова "стратилат" и заглавие *Жития*.

Стишной Пролог также не дает никаких оснований считать, что текст из ПЕ получился в результате правки по какому-то греческому источнику, а не вследствие работы славянского книжника, для которого большим авторитетом были переведенные Службы Минеи.

Самитки современного читателя скорее всего будут на стороне П, текст которого ближе греческому, однако составители Великих Миней Четник (ВМЧ) поступили иначе: в обширный труд митрополита Макария наряду с "большим" *Житием* и *Житием* стихным вошло *Житие* ПЕ. В филологической нечуткости обалдеть создателей ВМЧ невозможно и невозможно: даже текст мшнейного *Жития* Евстафия они выбрали из всех переводов самый древний и самый лучший<sup>20</sup>. Так что рядом с ПЕ соседствовали "большое" *Житие* и *Житие* из стихного Пролога, и тем не менее "неуязвимо" ПЕ не были исправлены. XVI век не XVII, митрополит Макарий не Дмитрий Ростовский; тем более *Житие* Евстафия Памиды - произведение не светское, а посвященное мученику, одному из тех, кто своей кровью утверждал веру<sup>21</sup>. Дело не в неосведомленности, а в самом отношении к тексту: для митрополита Макария и книжников, работавших над ВМЧ, данный текст был опять же "откровением, выраженным в слове", тем более что речь шла о мученике, получившем "звание... не от ч-л-ва"<sup>22</sup>, а от самого Христа.

Завершает историю "малого" *Жития* Евстафия включение его в старопечатный Пролог. Как известно, первый старопечатный Пролог 1641 года - стихной. Стишное *Житие* Евстафия прочно заняло свое место во всех изданиях Пролога, правда, лишь издавшие 1641 г. печатают полный текст (со стихами), впоследствии стихи исчезают (что происходит и с другими *житиями*), и текст фактически существует без изменений.

Самое интересное в *Житии* Евстафия из старопечатного Пролога то, что стихной текст дополнился здесь вставками из

Лития Евстафия первого перевода<sup>23</sup>. Объяснить такое редактирование довольно просто: в текст вставлено самое ценное, с точки зрения религиозного человека, - слова самого Иисуса Христа, сказанные им Евстафию Плавиде на охоте.

\* \* \*

Итак, Лития Евстафия Плавиды - памятник, который можно было бы назвать "непременным старонимом" Пролога. Лития с самого начала входила в состав Пролога как перевод соответствующей статьи греческого Синаксаря. Рассказывая о мученическом подвиге св. Евстафия, проложный текст, так или иначе опирался на мивейный сникет (в первую очередь, III, стивной Пролог, затем текст Менологик, а уж потом IE), следует понимать этого подвига в "большом" Литии.

Работа с проложными текстами для славянских книжников была работой прежде всего по наиболее точному переводу греческого оригинала. Лишь дважды наименования были более кардинальными в IE и в старопечатном издании стивного Пролога. Однако и здесь, в соответствии со средневековыми представлениями о тексте и слове, редакторы опирались исключительно на узкий круг канонических источников: на Священное Писание, Службу и мивейный текст Литии первого древнейшего перевода.

#### Примечания

- 1) Литературный сборник XVII века Пролог. - М., 1978. - С. 9-18. Давыдова С. А., Черторицкая Т. В. К истории синаксаря // ТОДРА - Л., 1993. - Т. 47. - С. 151-163. И др.
- 2) Сергей, архим. Полный менисислов Востока. - М., 1875. - Т. 1.
- 3) Там же. - С. 242-263.
- 4) Фет Е. А. Пролог // Словарь книжников и книжности Древней Руси. - Л., 1987. - Вып. 1 - С. 377-378.
- 5) Фет Е. А. Новые факты к истории древнерусского Пролога // Источниковедение литературы Древней Руси. - Л., 1987 - С. 63-70.



- 6) Бет Е. А. Промт. - С. 376-379.
- 7) Сергей, архим. Полный месяцеслов... - С. 299.
- 8) Там же. - С. 226.
- 9) Д. И. Абрамович, описывая постатейно Софийский Промт № 1324, отмечает неполноту рукописи: Абрамович Д. И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии: Софийская библиотека. - СПб., 1907. - Вып. II. - С. 154-219.
- 10) Этого мотива нет в Служеб.
- 11) См. текст "Чтения о Борисе и Глебе": Ревелли Д. Литературные Памятники к Борисе и Глебу. - Белова, 1993. - Р. 614.
- 12) Гладкова О. В. Житие Евстафия Плескиды - памятник переводной литературы Древней Руси Киевского периода: (Текстология, жанровое своеобразие). А. к. д. - М., 1992. - С. 2-6.
- 13) Ягич И. В. Служебные мнен за сентября, октябрь и ноября в церковнославянском переводе по русским рукописям 1096-1097 гг. - СПб., 1896. - С. 0164.
- 14) Там же. - С. 0166.
- 15) Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. - СПб., 1912 (репринт 1989). - Т. 3. - Стб. 833-835.
- 16) К примеру: "Повесе Евстафие вышести несудбие к своего живения..." (Ягич И. В. Служебные мнен... - С. 0164).
- 17) Прокофьев Н. И. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI-XV вв. // Литература Древней Руси. - М., 1975. - Вып. I. - С. 14.
- 18) Буковская Л. П. Текстологическое и лингвистическое исследование ... Пролога: (избранные византийские, русские и славянские статьи) // Славянское языкознание / 8 Международный съезд славистов. - М., 1983. - С. 111.
- 19) См. Приложение 2.
- 20) Гладкова О. В. "Житие Евстафия Плескиды" в составе Великих Мнен Четых митрополита Макария // Художественно-исторические памятники Можайска и русская культура XV-XVI веков / Материалы 1-й Всероссийской научной конференции ..., посвященной памяти Святителя Макария. - Можайск, 1993. -

С. 171-184.

- 21) Кусков В. В. Характер средневекового мирозерцания и система жанров древнерусской литературы XI-перв. пол. XIII вв. // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. - 1981. - No 1. - С. 8.
- 22) Ягич И. В. Служебные мшени... - С. 0165.
- 23) См. Приложение 2.

## Приложение 1

Перечень рукописей (по собраниям) использованных при подготовке статьи, и их сокращенных обозначений:

1. ВАН, собр. Археографической Комиссии, No 176, 1681 г., II ред. (Арх. 176).
2. ВАН, собр. Калужина Ф. А., No 34, XVII в., I ред. (Валж. 34).
3. ВАН, собр. Романченко Н. Ф., No 94, перв. пол. XVII в., I ред. (Ром. 94).
4. ВАН, 24.4.33, эт. четв. XVI в., I ред.
5. ВАН, 31.6.5, посл. четв. XVII в., I ред.
6. ВАН, 31.6.30, эт. пол. XVI в., I ред.
7. ВАН, 33.8.1, перв. четв. XVII в., II ред.
8. ВАН, 33.12.1, нач. XVII в., II ред.
9. ВАН, 33.12.4, кон. XV-нач. XVII в., II ред.
10. ВАН, 33.15.6, кон. XVII в., II ред.
11. ВАН, 33.19.2, втор. пол. XVI в., II ред.
12. РГБ, ф. 310, No 75, перв. пол. XIV в., I ред. (Унд. 75).
13. ГПБ, собр. Михайловского, F. 222, XV-XVII вв., II ред. (Мих. 222).
14. ГПБ, собр. ОДП, F. 423, перв. пол. XVII в., II ред. (ОДП423).
15. ГПБ, собр. ОДП, Q. 33, XIV в., II ред. (ОДП33).
16. ГПБ, собр. Петербургской духовной академии, А. 1.264/1, XIV-XVII вв., II ред. (ПДА1).
17. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 58, 1839 г., I ред. (Пг. 58).
18. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 59, нач. XIV в., II ред.

(Пог. 69).

19. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 601, XV-XVIna., I ред. (Пог. 601).
20. ГПБ, собр. Погодина М. П., No 613, посл. треть XVn., II ред. (Пог. 613).
21. ГПБ, собр. Титова А. А., No 226, XVn., II ред. (Тит. 226).
22. ГПБ, собр. Титова А. А., No 241, 1600г., II ред. (Тит. 241).
23. ГПБ, собр. Титова А. А., No 1220, кон. XVIn., I ред. (Тит. 1220).
24. ГПБ, собр. Титова А. А., No 1493, XVIn., I ред. (Тит. 1493).
25. ГПБ, собр. Титова А. А., No 3324, нач. XVIn., II ред. (Тит. 3324).
26. ГПБ, F. I. 1. 42, 1432г., II ред. (ГПБ42).
27. ГПБ, F. I. 297, XV-XVIna., I ред. (ГПБ297).
28. ГПБ, F. I. 766, кон. XVn., I ред. (ГПБ766).
29. ГПБ, F. I. 923, XVn., II ред. (ГПБ923).
30. МГУ, собр. Вережгинское, No 818, перв. треть XVIn., Стинной Промог (Вереж. 818)
31. МГУ, собр. Вережгинское, No 825, ст. кон. XVIn., II ред. (Вереж. 825).
32. РГАДА, ф. 181, No 366/806, кон. XVIn., I ред. (МГАМД306).
33. РГАДА, ф. 181, No 866/1178, кон. XV-нач. XVIna., II ред. (МГАМД1178).
34. РГАДА, ф. 181, No 710/1226, XVIn., II ред. (МГАМД1226).
35. РГАДА, ф. 187, оп. 1, No 112, сер. XVIn., I ред. (ЦГАЛ112).
36. РГАДА, ф. 187, оп. 1, No 116, 1600г., II ред. (ЦГАЛ116).
37. РГАДА, ф. 187, оп. 1, No 117, сер. XVIn., I ред. (ЦГАЛ117).
38. РГАДА, ф. 188, оп. 1, No 1176, пера. треть XVIn., II ред. (ЦГАДА1176).
39. РГАДА, ф. 201, No 74, XVIIa., II ред. (Обоз. 74).
40. РГАДА, ф. 381, No 153, XIII-XIVna., II ред. (Тип. 153).
41. РГАДА, ф. 381, No 154, XIII-XIVna., I ред. (Тип. 154).

42. РГАДА, ф. 381, No 155, XIVв., I ред. (Тип. 155).
43. РГАДА, ф. 381, No 157, XIVв., I ред. (Тип. 157).
44. РГАДА, ф. 381, No 159, сер. XIVв., I ред. (Тип. 159).
45. РГАДА, ф. 381, No 160, XIVв., I ред. (Тип. 160).
46. РГАДА, ф. 381, No 162, кон. XIVв., I ред. (Тип. 162).
47. РГАДА, ф. 381, No 168, 1368г., I ред. (Тип. 168).
48. РГАДА, ф. 381, No 220, 1565г., II ред. (Тип. 220).
49. ЦНБ Украины, собр. Киевской духовной академии, No 178, XVIIв., I-II ред. (КДА178).
50. ЦНБ Украины, собр. Киевской духовной академии, No 414, нач. XVIIIв., II ред. (КДА414).
51. ЦНБ Украины, собр. небольших киевских хранилищ, No 530/1864, нач. XVв., II ред. (КХ1864).

Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога. Тексты опубликованные:

1. Пролог по рукописи Императорской публичной библиотеки По-годинского Дрездекранилища No 59. Вып. 1. Сентябрь - Декабрь. - Пг., 1916. - Стб. 41-42 (Житие Евстафия III, иго-славянский извод).
2. Великие Минеи-Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием: Сентябрь, дни 14-24. - СПб., 1868. - Стб. 1282 (Житие Евстафия II) и стб. 1336 (стихное Житие Евстафия).

#### Приложение II

Житие Евстафия Плакиды в составе Менология императора Василия (печ. по: Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P. Migne. Series graeca. - Paris, 1864. - T. 117. - Col. 61):

Τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ  
 Ἀρχιεπίσκοπος τοῦ Ἀγίου Μεγαλοπρεπύτος Εὐστάθιος, καὶ  
 τῶν συνεικότος αὐτοῦ θεοπαιστές, καὶ τῶν τέκνων  
 αὐτοῦ θεοπαιστού καὶ Ἀχιλλεῖον.  
 Ο Μεγαλοπρεπύτος Εὐστάθιος ἐπιτυχέν ἐν τῇ Ρώμῃ  
 σινησιλότης, ἐπὶ Τραϊανῷ τοῦ διασκέως, γεγεμένος.

κέν αὐτός Πλακίδας, ἡ δὲ θυγάτηρ αὐτοῦ Τασκυή. Διὰ δὲ τὴν  
ἐλευθεσίαν αὐτοῦ ἤθελησεν ὁ θεὸς σῶσαι αὐτόν. Κινηθὼν  
τε γὰρ αὐτῷ ἐφάνη ὁ Χρυστός ἐν σλήμει ἐλάφου, ἔχοντος  
ἐπὶ τοῦ κεράτιος περὶν λαμπούνα ὑπὲρ τοῦ ἡλίου καί  
μεσὸν εἰκόνα τοῦ Χρυστοῦ. Καὶ ἐξῆλθε φωνὴ ἐκ τῶν ἐλά-  
φου λέγουσα ὅτι Πλακίδα, εἰ με δεῶ κελεύς, εἰ με εἰ με ἡγοῦα  
ὁ Χρυστός. Πιστεύσας οὖν αὐτῷ καὶ ἀπελευθερὸς τὸν τῆ γε-  
νέας, καὶ τοὺς τέκνας, καὶ πᾶσιν τῇ οἰκίᾳ, τοῖς τε ἐπὶ  
ἀκριβοῦς ὑπὸ τοῦ βαβύλου, ὅστες εἰς μόνον τὸν πλοῦτον αὐτοῦ  
ἐπορεύετο, ἀλλὰ καὶ τὴν γυναῖκα ἀκριβοῦς εἶεν, καὶ  
τὰ πλεῖστα ὑπὸ θυρίων ἔρραθεν, καὶ αὐτοῦ θυρεὸν ἐπὶ  
ἐνὶ ἡμετέροις, καὶ τρεφόμενον. Ὁ δὲ θεὸς πάλιν  
ἐλάφου αὐτῷ καὶ τὴν γυναῖκα, καὶ τὰ τέκνα,  
καὶ τὸν πλοῦτον. Ζητήσας γὰρ τὴν αὐτοῦ ἀσθενείαν,  
ἀπέλαβε τὸ πρότερον ἀσθενεῖν. Ἐστὶ δὲ ἐκ τῶν θεῶν  
ἐνὶ Χρυστοῦ, ἐβλήθη εἰς χαλκὸν βύβιν.  
ἐκ πυρὸς αὐτῶν, οὐκ ἐπὶ τῇ γυναίκα, καὶ τοὺς τέκ-  
νας, καὶ ἐσελεύσθαι.

Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога I редакции  
(основной текст - Тип. 154). Приводим наиболее, с на-  
шей точки зрения, важные разночтения, объединяющие  
списки по группам или являющиеся ярким отличие-  
льным признаком конкретной рукописи:

[1. 26, стб. 11] М-(с)ра(1) того(2) въ(3) .Я(4) с-то(5)  
м-чина(6) / Еуостафия(7) стратилата(8) и(9) бешписты(10) ма-  
ны(11) его(12) и(13) ча/дъ(14) еп(15). Бешписта(16) и(17)  
Агафия(18):/

С-тии(19) м-чины(20) | Еуостафия(21) / стратилаты(22)  
въ(23) Римсте/ма(24) гра(д) (25) при(26) Траяне(27)  
ц-ри(28) / наричемо(29) самъ(30) Плаки/да(31) и(32) ма-  
на(33) его(34) Тагиани. (35) / бъ(36) ма(37) б-аты(38) аѳ-

ло(39) и(40) твора/не(41) м-л(с)ти(42) къ(43) ии(44)  
и(45)/ еи(46) ели(47) см.(48) лова(49) е/моу.(50)  
явиса(51) еленъ(52) нача(53)/ гонити(54) и(55) да(56) оуло-  
вить(57) и.(58) хота(59) же(60) его(61) постигну/ти(62)  
оуже.(63) видъ(64) на(65) рогу(66) его(67)/ ч-(с)тны(68)  
кр-(с)тъ(69) Х-(с)въ.(70) сие/и(71) паче(72) с-лица(73)  
посредь(74) же(75)/ рогу(76) обра(77) Х-(с)въ.(78) и(79)  
приде(80)/ гла(с)(81) в(т)(82) елени(83) гл-а.(84) в(85)  
Плаки/до(86) что(87) ма(88) гоним.(89) а(90) е//л.26,  
стб.2]смъ(91) Х-(с)въ.(92) посемъ(93) кр-(с)ивса'(94)/ тол-  
ми(95) бравъ(96) са(97) стъ(98) дьяво/ломъ.(99) яже(100)  
б-аство(101) его(102)/ погубити.(103) и(104) женоу(105)  
его(106) пле/женоу(107) видѣти.(108) и(109) дѣти(110)/  
его(111) възвѣна(112) вѣрема.(113)/ и(114) самого(115)  
ни(116) и(117) пакы(118) в/брести(119) женоу(120) своѣ.  
(121) и(122) дѣти/и(123) възвѣсаноу(124) быти(125)  
ц-(с)ре/мъ.(126) и(127) приати(128) първы(129) санъ.(130)/  
напастыи(131) иста(132) бы/въ.(133) пожрети(134) идо-  
ломъ(135) не(136) по/кориса.(137) възвѣнъ(138) быс-(139)  
въ(140)/ мѣдъ(141) во(142) и(143) скончаса.(144)/

(1-18) ГПБ756: - II ред. (с сохранением имени жены - тип ГПБ33 и др.).

(3) Пг. 58, Унд. 75: нет.

(4) Тип. 159, Тип. 157, МГАМДВОБ, Тип. 160, Тип. 162, Ром. 94,  
БАН 31. Б. 8, ГПБ297, Пг. 601, Тит. 1493, ЦГАЛИ117, Тит. 1220,  
Кален. 34, ЦГАЛИ112, Пг. 58, Унд. 75: .К-. стр-ть.

(7) Пг. 58, Унд. 74: Евстатий.

(8) БАН 31. Б. 30: нет.

(10) ГПБ297, Пг. 601, Тит. 1493, ЦГАЛИ117, Тит. 1220, Ка-  
лен. 34: Феофастыи. ЦГАЛИ112: нет.

(10-12) БАН 31. Б. 30: жены его Феофасты.

(16-18) Тип. 159, Тип. 157, МГАМДВОБ, Тип. 160, Тип. 162,  
Ром. 94, БАН 31. Б. 8, ГПБ297, Пг. 601, Тит. 1493, ЦГАЛИ117,

Тит.1220: Агапия и Феописта. Калек. 34: нет.

(49-50) КДА178: - II ред.

(50) ГПБ297, Пог. 601, Тит.1492, ЦГАЛИ117, Тит.1220: ему  
заври. БАН 31.6.30: ему заври.

(49-51) ГПБ756: либу (ж) ему елинь.

(116) КДА178: - II ред. (добавлена вся вставка, см. II ред.  
131-143).

(142) Тип.162, Тип.159, Тип.157, МГАМФДР06, Тип.160, ЦГА-  
ЛИ112, БАН 31.6.30, Пог. 58, Уид. 75, ГПБ756: воля рабшии.

(144) КДА178: скончаса за Х-а.

**Житие Евстафия Плакиды в составе Пролога II редакции**  
(основной текст - Тип.153). Выделены фрагменты - ос-  
новные отличительные признаки II редакции:

[л. 27об., стб. 2] М-(с)ца(1) того(2) въ(3) .К(4) д-нь(5)  
стра(с)~(8) с-тго(7)/ м-чка(8) Еоустафия.(9) и(10) ле/нь(11)  
его(12) и(13) чадъ(14) его(15). Феописта(16)/ и(17)  
Агапия(18)/..

С-тым(19) м-чка(20) Еоустафия(21)/ бь(22) стратеги-  
латъ(23) в(24) Римъ/стѣмъ(25) градъ(26) при(27, Троя/нь(28)  
ц-(с-?)ри'(29) нарицашася(30) самъ(31)/ Плакида (32) а(33)  
жена(34) его(35) Тать/яна.(36)/ бь(37) ле(38) б-агъ(39) зъ-  
ло(40) и(41) тво/раше(42) м-л(с)тны(43) к(44) ниниу' (45)  
и(46)/ едр(47) елинь(48) сы'(49) и(50) творашо(51) е/му(52)  
ловы.(53) и(54) явися(55) ему(56) еле/нь(57) и(58) на-  
чать(59) гонити(60) и(61) да(62) су/ловить'(63) и(64) хота-  
ш(65) ему(66) по/стигнути'(67) и(68) видъ(69) на(70) ро-  
гу(71) е/го(72) ч-(с)тны(73) кр-(с)тъ(74) Х-(с)въ(75)  
синиар(76)/ па(ч)~(77) с-лица.(78) посреди(79) ле(80)  
рогъ(81) о/бразъ(82) сп-созъ'(83) и(84) приде(85)  
гла(с)~(86) м(т)(87)/ елени(88) гл-шъ.(89) Плакидо(90)  
что(91)/ ма(92) гонили(93) авъ(94) есмь(95) Х-ъ.(96) и(97)/

посемь(98) мр-(с)тиса(99) м(100) разра(101) м/м(102)  
 слов(103) мнра(104) м(105) то/мн(106) с(107) мнм(108)  
 бра(109) са(110) дьявол(111)/ мн(112) все(113) погуби(114)  
 еже(115) мнб.(116) м(117) мн//л.28, стб.11ну(118) его(119)  
 пльну(120) видѣти.(121) м(122)/ дѣти(123)/ его(124)  
 зльри(125) зскир/на.(126) л(127) самого(128) мнр(129)  
 створи.(130)/ мн(131) м-м(с)т(132) В-мн(133) мн(134) м-  
 м(135) мн(136)/ м(т)т(137) мн(138) дѣти(139) В-м(140)  
 оуи/мнр(м)~(141) мн(142) мн.(143) м(144) пакн(145)  
 мн(146)/ обрѣсти(147) жену(148) слов(149) м(150)/ мнб(151)  
 слов.(152) м(153) зскир/ну(154) быти(155) ц-(с)рм(156)  
 первм(157) снм(158)/ прити.(159) м(160) потом(161) мста-  
 ва/мн(162) бмс~(163) полрети(164) мдолом(165) м(166)/  
 мн(167) по/морса(168) мврмн(169) бмс~(170) мн(171)/  
 оуд(172) мдмн(173) размн(174) с(175) мн/дмн(176)  
 м(177) ту(178) смнмн(с)~(179) мн(180) Х-мн(181)/ смнм-  
 мн(182) с-тмн(183) тр-мн(184).

(8) Верес. 825, Тит. 241: нет.

(10) ГИВЗЗ, Обол. 74, ГИВ48, Тит. 226, ГИВЗЗЗ, Тит. 3324, ВАН  
 33.12.4, ЦГАДА1176, ВАН 33.12.1, МГАМЦД1226, Гил. 220, ВАН  
 33.16.6, КДА414, Арх.176, Пор.59, КХ1664, ВАН 33.19.2,  
 Пор.613, МГАМЦД1178, Верес.825, Тит. 241, Мх.222, ВАН  
 33.8.1: и безопистки. ОЛДМ23, ЦГАМ118: и Титаны.

(13-15) Обол. 74: нет.

(52) Мх.222: нет.

(104) Мх.222, ВАН 33.8.1: убогмн.

Текст стихного Ягния Евстафия Плясиды по первому изданию  
 Пролога 29.VII.1641 (выделены вставленные цитаты из первого  
 перевода "Большого" Ягния):

[л о-е] М-(о)цз тогоже. в к- д-мн. с-таго великом-чмнм/



ЕвстафіА. иподружіА его ОеопистіА.и/ чадъ еп'АганіА иіео-  
писта. Вѣ-гослѡви в(т)~че. с~ти(х). ЕвстафіА волю мѣдА(и)-  
всеро(д)на опали,/ и всеродѣа ти сл-сѡвѣи словѣ В-іи. въ к-  
и/ ЕвстафіА сромѣніе(м) его волю купно солѡе./

[л.о-е об.] Сін с~тѣи Евстафіи м~чѣи, бѣше воевода/ въ-  
Рѣмьскѣи градѣ приѣхѡиць царь,/ зовомѣи Пѣликида, и жена его  
ТатіАна. / баху богати нѣлю, крадовахуса омылю/стыни нѣири(х)  
амѣ іеілини баху. лѡвѡну же/ ему нѣкогда, явисѣ елѣнѣ, ина-  
чѣтъ гонѣ/ти его. и егда нѣча оустѣзати его, иви/дѣ посреди  
рогѣ его ч-(с)тѣи кр~(с)тъ Х~(с)иъ,/ сіАкар пачѣ с~лици.  
ипрїидѣ ижему глѣсъ/ в(т) елѣна гл~иър, вѣіаюмѡ, чтомѣ го-  
ни/иш. азъ есмѣ І~с Х~с, етомо ти м~ѣи нѣиъ/дѣи чѣиѣи добры-  
Або твоѣ дѣтели иже/ твориши нѣиѣи, ижеиѣи предѣ мѣ / да-  
того ради прїидѡ(и) явитисѣ тебѣ нѣиѣи/тиѣи сѣиѣ, іоуіиѣи-  
ти тебѣ. нѣиѣиѣи/ стрѣтиѣиѣи крестисѣ. и толико рѡзѡвѣи  
бытъ в(т) ч~дѣи оубїици дѣиѡла, яко и/ богатѣство ему по-  
губи, ижеиѣи его нѣиѣиѣи видѣти сотвори, идѣти звѣрѣи/ раски-  
рѣи, итого видѣти ииіиѣиѣи. та/же пакѣи потѡмѣ обрѣиѣи жену  
своѣи и дѣти,/ вѣиіиіиіи быиѣи в(т) царѣ, ипрїѣиѣиу не/раву  
вѣиіиіиіи; Пооумѣрѣиіиіи Троїана/ царѣ, Андрѣиіиіи царѣство  
прїиіиіиу. / ипокумѣиѣи бытъ пѣиіиіиіи ідоіомѣ, // [л.о-з] ииіи  
покорисѣ, звѣиіиіи бытъ звѡлѣ мѣ/дѣиѣи рѣиіиіиіи сѣиіиіи ісча-  
ди. итако мучѣ/ніА звѣиіиіиіи прїиіиіиіи;  
.....

\*Ср. в минейном тексте: "Азъ/ есмѣ І~с Х~с. его же ты не вѣ-  
диш. чѣиѣи. до/брыи бо твоѣ дѣтели, яже ты твориши ни/иіиѣи.  
вѣиіиіиіи пре(д) мѣ. да того ра(д) прїидѡ(и)/ явитисѣ тебѣ, на  
животнѣи сѣиѣ оуіо/вити тебѣ ... сѣи/ сѣиѣиѣи стрѣтиѣиѣи, и  
... спѣде с мѡиА (РГБ, ф. 304, № 666, XV в., л. 92об.).

"ЗАСАПОЖНИКИ" В "СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ"

Введение

"Тѣи бо бес шитовѣ съ засапожники  
кликомъ плъки побѣждаютъ,  
звонячи въ прадѣднѣю славу". /Г, 27/

Эту красивую и полную героического пароса фразу автор "Слова о полку Игореве" вложил в уста великого Киевского князя Святослава Всеволодовича, произнесшаго знаменитое Златое слово. Таким представлялось Святославу войско его брата Ярослава Черниговского. И перед читателем сразу же встает образ мужественных воинов, героических защитников своего очага, своей земли от иноземцев.

Однако, большинство переводчиков "Слова" невольно обедняет этот образ, заменяя отсутствующими в подлиннике "засапожными ножами" такое распространенное в тот период и довольно эффективное средство вооруженной борьбы как "засалопожники". Возникает очевидное несоответствие, несообразность между боевыми заплатами "воев" /"полки побеждают"/ и их оружием /"засалопожные ножи"/, что низводит этих людей до уровня чуть ли не опереточных персонажей. И действительно, в реальной обстановке воины, вооруженные только ножами, вряд ли могли побеждать непугливое войско в эпоху преобладания в нем конницы. Кроме того, как представляется, автор "Слова" и сам вполне мог употребить термин "засалопожники", а не "засапожники", если бы хотел сказать только о ноже за голенищем.

Настоящее исследование ставит целью по-новому взглянуть на этот вопрос, кратко рассмотреть историю бытования "засалопожных ножей" и попытаться найти истинное значение слова "засапожники", которое несет в себе загадку хотя бы уже потому, что в других письменных памятниках не встречается.

### Редкие слова

За два века активного изучения "Слова о полку Игореве" исследователям удалось разобраться в большинстве слов, являющихся гапаксами, т.е. встречающимися только в этом древнерусском памятнике. По свидетельству Е.В.Барсова, ссылающегося на "Дневник" К.Ф.Калайдовича, в 20-х годах XIX в. Р.Ф.Тимковскому "были непонятны только семь таких слов: 1/ загакца, 2/ ортма, 3/ папорози, 4/ стрикуси, 5/ тлековини, 6/ харалужный и 7/ шереширь" /34,38/. К сожалению, его исследование утрачено.

В.Л.Виноградова, составительница обстоятельного "Словаря-справочника", разделяет гапаксы "Слова о полку Игореве" на три категории: редкие ориентализмы /"альберн", "пельбирн" и др./, слова, семантика которых предполагает их малую употребительность /"вstroковати"/, а также слова и обороты, которые являлись редкими диалектизмами /"на борони", "бусов", "вzорожити", "зарание", "кнѣ" и др./ /3,4/. Среди этих гапаксов В.Л.Виноградова не отметила слово "засапожники", считая его, очевидно, разгаданным, хотя, как представляется, оно вполне может быть включено в указанный перечень как слово, смысловое значение которого претерпело с течением времени кардинальные изменения и в силу этого ставшее неузнаваемым.

### Появление "засапожных ножей"

Вокруг "засапожников" особых споров не возникало. Они оставались почему-то в тени. Возможно, что объяснение этому кроется в кажущейся общенности и легкой узнаваемости слова. Возможно также, что первые исследователи отнеслись ко всей фразе как к поэтической гиперболе, а к "засапожникам" — как к ординарному слову и особенного внимания ему не уделили, тем более, что у них и так было от чего голове идти кругом. Столько всего было неясностей!

Как бы то ни было, но в конце XVIII — начале XIX вв., когда, по словам В.Ф.Ржиги, "среда, породившая "Слово о полку Игореве"

мыслилась весьма туманно" /5,157/, первое, что пришло в голову переводчикам, так это образ ножей или кинжалов, носимых за голенищем сапога, тем более, что на плану маршировало русское войско, обутое в сапоги. С этого, по всей видимости, все и началось.

Однако первым переводчикам нож казался не очень романтическим предметом и они остановились на кинжале, не учитывая, что кинжал пришел к нам только в XIII в. от татаро-монголов/36,286/, а в домонгольский период он не был на Руси характерным оружием. /15,371

Неизвестный переводчик конца XVIII в. показал пример:

"Они бо без щитов, с кинжалами, одним криком полки побеждают" /9,103/.

Похожий перевод вошел и в первое издание "Слова", осуществленное в 1800 г. А.И.Мусиным-Пушкиным /1,27/. Но и "кинжалом" сгласились не все. Вскоре было введено в оборот понятие "засаложный нож", примеров употребления которого до тех пор в русском языке не обнаруживается. Это новообразование употребили и российский поэт и драматург В.В.Капнист для своего перевода, выполненного в 1808-1813 гг.:

"Они бо без щитов, с ножами засаложными криком побеждают войска, обновляя славу предков своих" /9,113/.

Трудно теперь сказать насколько первые переводчики были твердо убеждены в правильности сделанного ими выбора. В отличие от нынешних переводчиков, они не делали описаний кинжалов и "засаложных ножей". Возможно, что они относились к "засаложникам" только как к символу мужества и доблести древних воинов, а не как к реальному вооружению.

Известно, что В.А.Жуковский, осуществивший перевод "Слова" в 1817-1818 гг. и остановившийся на "кинжалах засаложных", проявлял определенные колебания. Он, если судить по черновикам, испробовал ряд других вариантов. И все равно его мысль, если судить опять же по этим черновикам, дальше оружия, носимого в сапоге, не пошла /7,312/. Колебался и известный русский писатель адмирал

А.С.Пушкин, сделавший перевод "Слова" в 1804 г. Познакомившись с первым изданием "Слова", он спрашивал: "Точно ли засапожник ~~б~~значить кинжалъ, сего мне нигдѣ видѣть не случилось" /35,300/. А.С.Пушкин, просматривая рукопись перевода "Слова", выполненного В.А.Луковским, сделал различные пометки в местах, в которых был не согласен. Среди отмеченных таким образом слов оказалось и слово "кинжал". /См.Слово о полку Игореве, Гос. изд. художественной литературы, М., 1954., С.21/.

Несмотря на все эти колебания и сомнения переводчиков, "засапожник нож" остался.

### "Засапожник нож" и В.И.Даль

Создается впечатление, что в увековечивании и в узаконивании "засапожных ножей" решающую роль сыграл В.И.Даль, включивший этот термин в свой словарь:

"Засапожникъ - ножъ, носимый, для сподручности, за правымъ голенищемъ, а черенъ скрытъ напушными шнурочками; Встарь это былъ и ратный ножъ; нынѣ охотничій и дорожный" /16,633/.

Поскольку авторитет В.И.Даля и его словаря был и остается очень высоким и непрекращаемым, то все последующие исследователи и переводчики, вплоть до наших дней, уже безо всякого сомнения брали и берут толкование "засапожника" "у самого Даля".

Как же нож, носимый за голенищем, попал к В.А.Далю, если упоминаний о нем нигде не было, кроме первых переводов "Слова о полку Игореве"? С очень большой долей вероятности можно предположить, что В.И.Даль нашел его именно в этих первых переводах. В пользу такого предположения можно привести по меньшей мере два аргумента.

Во-первых, все упоминания "засапожных ножей" в других словарях носят вторичный характер, поскольку появились там после выхода в свет словаря В.А.Даля.

Во-вторых, В.И.Даль, по его собственному признанию, помещал в словарь не только "слишанные слова", но также и "читанные", т.е.

взяты из письменных источников, а некоторые толкования слов просто "сочинил". Он писал: "Я не могу провести такой строгой черты между словами читанными или слышанными когда и где нибудь, и между описываемыми под пером при истолковании других слов" /16, XIII/. Что же касается описания ножа, то следует иметь ввиду, что В.И.Даль, как он сам заявлял, не отличал "ходячие речения от прочих, сочиненных примеров" /16, XIII/.

Таким образом, можно вполне обоснованно утверждать, что "засаложные ножи" были "читанными", т.е. появились у В.И.Даля из первых переводов "Слова о полку Игореве", а указание на то, что "ныне" засаложник является охотничьим и дорожным ножом, просто "сочинено" составителем словаря. Отсюда и отсутствие обычных для других слов примеров употребления в быту, и некоторая избыточность в описании: "носимый за правым // голенищем" якобы для "сподручности". Кроме того, черенок ножа должен быть "скрыт напущенными шароварами". Возможно, что "напущенные шаровары" были в моде в первой половине XIX в., но что касается одежды сельского населения Древней Руси, а именно из его среды главным образом формировались "вои", то, как свидетельствуют этнографы, "на миниатюрах мы видим крестьян, одетых в светлые узкие штаны... Судя по этнографическим материалам, крестьянские штаны... не были широкими" /48, II//.

Итак, с появлением в словаре В.И.Даля "ножа, носимого за голенищем", перевод "засаложников" как "засаложных ножей" стал как бы общепризнанным, эталонным. Отдельные исключения, конечно, имелись. Так, например, М.Д.Деларю перевел это место так:

"Те без щитов и оружия"

криком полки побеждают" /7, 143/.

Приобретя права гражданства, "засаложный нож" дожил до наших дней. Правда, в довоенные годы "засаложник" в большинстве переводов оставался без изменений /напр., С.К.Шамбинаго, В.Ф.Ржиги, С.В.Шервинский, Г.П.Игорм/. И только у И.А.Новикова черниговские "вои" пользовались "ножами за голенищами", которым он остался верен до конца своих дней. После выхода в 1950 г. "Слова о полку Игореве" в серии

"Литературные памятники" под редакцией В.П.Адриановой-Шеретц "засапожный нож" стал стандартом. Сейчас практически нельзя встретить ни одного издания "Слова", в котором современные переводчики осмелились бы отойти от данной нормы. Даже длительное время придерживавшиеся иной трактовки С.В.Шервинский и отчасти Г.П.Шторм перешли на ставшие модными "засапожные ножи". Не прошло незамеченным усиление обычного варианта, сделанное Д.С.Лихачевым впервые в объяснительном переводе, помещенном в указанном выше издании 1950 г., а затем повторенное ■ во всех остальных многочисленных изданиях: черниговские вои были уже не просто "с засапожными ножами", а с "одними засапожными ножами". Так перевел А.А.Дмитриев для юбилейной книжки издательства "Книга" в 1988 г., а И.И.Шкляревский еще раньше начал употреблять фразу "с одними ножами засапожными".

#### Описания "засапожных ножей"

Благод за В.И.Далем описания "засапожных ножей" стали делать многие исследователи и переводчики "Слова о полку Игореве", причем с течением времени эти описания становились все более подробными и детализированными. Уже у Е.В.Барсова описание более развернутое, чем у В.И.Даля:

"Засапожники /Instrument Flor. Mass: / от засапожника, ножъ съ кривымъ клинкомъ, носимый за правымъ голенищемъ, черенъ коего скрытъ напушенными шароварами; ныне называется клинкомъ. Это - ножъ охотничий и дорожный, а въ старину былъ и ножъ ратный. Ножъ подразделялись на поясные, подсайдочные и засапожные /Даль/.

Что на дружинныхъ бояхъ орудовали ножами, это видно из летописныхъ указаний: "козляне же ножи рзахуся съ татарами" /Ип., I/6/ /35,300/.

Сейчас за образец берется описание, сделанное Д.С.Лихачевым для издания 1950 г.:

"Засапожники" - ножи, носившиеся за голенищем сапога. Нож как оружие боя употреблялся только в самых ожесточенных

схватках, когда противники сходились настолько близко, что нельзя было размахнуться мечом и когда самые щиты могли только мешать и связывать движения сражающихся. Для того, чтобы дать понять о неслыханном упорстве жителей Козельска в обороне его от татар, летописец пишет: "козляне же ножи резахуся с ними" /Ипатьевская летопись под 1237 г./ /7,436/.

Л.А.Дмитриев дает примерно такое же описание, но приводит другой пример из летописи: "и вынзе ножь, и зареза Редеди" /12, 209/. У В.И.Сталлепкого "Засапожники - боевые ножи с кривым клинком, который воины носили за голенищами" /10,281/. Более детальное описание сделал Андрей Иванов: "Засапожники - носившиеся за голенищем сапога ножи. Такие ножи имели изогнутые "шляки" - клинки, иногда с долами и деревянные или роговые "черени" /рукоятки/ с набивками. Чтобы не порезать ногу в сапоге, засапожники вкладывались в ножны. До засапожников дело доходило только в самой тесной и жаркой схватке" /23, 194-195/. По этому последнему описанию можно предположить, что здесь описан кинжал XVII в., который заспонировался в Государственной оружейной палате с подписью "засапожный нож". Об этом кинжале, представляющим собой предмет роскоши, подробно рассказали М.М.Денисова, М.Э.Портнов и Е.А.Денисов /40,36-37/.

При описаниях "засапожных ножей" многое берется у П. фон Винклера, хотя ссылок на его работы не делается. К тому же чувствуется, что и сам П. фон Винклер испытал влияние В.А.Даля, отмечая, например, что "засапожный нож" "втыкался за голенище правого сапога" /36,284-285/.

В заключение приходится констатировать, что никто из исследователей не объяснил почему "засапожники" стали "засапожными ножами". Это загадочное превращение никем не рассмотрено ни лингвистическом, ни в историческом аспектах, оно подается как самоочевидный факт. Есть, правда, одно объяснение, но ему трудно дать оценку, так как здесь используется принцип анаграммы:



"Что такое засапожники? Ответ содержится в самом слове. Заменим "п" на графически близкую букву "л" и прочтем выделенное наоборот:

засапоЖНИК - КИНЖОЛ

Засапожник - это кинжал. Разумеется, можно говорить, что совпадение случайное. Можно говорить, что случайным является и другое совпадение:

засапоЖНИКИ - НОЖИКИ" /45,504/.

Осталось без внимания уже высказывавшееся в печати писателем В.Н.Сбитневым возражение против "засапожных ножей" /54/. Правда, по какой-то причине при последней публикации статьи В.Н.Сбитнева в юбилейном сборнике ■ 1986 г. одна ее часть, посвященная как раз "засапожникам", была опущена /13,494-495/.

### Были ли "засапожные ножи"?

Ответ на этот вопрос может быть получен только при тщательном анализе составных частей понятия "засапожный нож".

О сапогах. Слово "сапог", означающее вид обуви, встречается в текстах XI-XII вв., начиная ■ Остромирова Евангелия 1056-1057 гг. /"сапогу"/. В те времена это был довольно изысканный вид обуви, который мог быть только у наиболее зажиточной части населения /16, 389/. Не случайно, наверное, как отметил летописец, удивился Добрыня, сказавший о болгарях: "Суть вси въ сабозехъ; симъ дани намъ не давати, но поидем искати лапотники" /27,41/.

Отгоники "засапожного ножа" исходят из того, что этнически смешанное черниговское войско было обуто в сапоги. Тем более, что на миниатюрах некоторых лицевых лисьменных памятников люди изображены не только в онучах, но и в обуви, напоминающей сапоги. Это было основание Д.А.Дубенскому утверждать: "ношеніе сапоговъ было въ обычаѣ у дружины Руси" /35,300/. Следует, конечно, учитывать, что сами миниатюры выполнены в более позднее время, а изображения на многих из них довольно условные и малые.

Однако, маловероятно, чтобы в сапогах ходило поголовно всё полукочевое и земледельческое население Черниговщины. Многие были, очевидно, и "в утлых ботах" /27,80/. Через более чем полвека после Игорева похода монах Вильгельм Рубрук был в Евразийских степях, уже после завоевания их монголами /1255 г./ и отмечал, что население носит сандалии и башмаки, которые женщины шьют из кожи /52,127/. Подобная обувь была широко известна на Украине и в более позднее время и называлась "постолы" /32, 348/ или "мрщуня" /43,268/. Возможно, этот или похожий вид обуви иноземный путешественник назвал "сандалиями". Во всяком случае, преобладающим видом обуви на Руси в XII веке археологи называют не сапоги, а именно постолы /43,268/.

Следовательно, сапоги в XII в. были пока еще довольно редким видом обуви. В былинах богатыри иногда изображаются в сапогах /в "сафьяновых сапожках"/, но "засапожных ножей" у них не встречается.

О ноже. Все исследователи сходятся на том, что с древности нож был практически у каждого мужчины, в том числе и особенно у воина. Нож являлся универсальным средством, применявшимся и в быту и, при необходимости, в рукопашной схватке или в поединке. Археологи находят небольшие ножики почти в каждом половинном погребении /47, 122/. И все же значение ножа как военного средства не следует переоценивать, хотя встречаются публикации, в которых нож представляется как "род оружия" /19,293/ и даже как "типичное оружие русского ближнего боя" /51,128/. В реальной жизни ножу принадлежало очень скромное место. Специалисты считают, что "специально боевые ножи... изготовлялись, по-видимому, довольно редко /возможно, к боевым следует отнести некоторые ножи длиной свыше 20 см./". Можно согласиться с А.В.Арциховским, который пишет: "Ножи нельзя причислить к оружию, хотя бы и массовому... Все известное о тактике сражения XI-XIII вв. тоже не свидетельствует о регулярном боевом использовании ножей" /15,370-371/. Именно поэтому, очевидно, ножи довольно редко упоминаются в памятниках древнерусской письменности и в фольклоре, несмотря на массу свидетельств о том, что "сеча была ада".

По мнению А.Н.Кирпичникова, использование в бое ножей "не подтверждается и упоминанием в "Слове о полку Игореве" засапожников" /15,371/.

На этом фоне не очень убедительно выглядят утверждения Г.П. Оппинцова о том, что "Засапожник" - это "боевой нож", "типичное оружие русского ближнего боя" и что "несмотря на однократное употребление термина з а с а п о ж н и к ... он прямо свидетельствовал о явлении, очень характерном для военного быта на Руси" /51,128/. Здесь явная натяжка: как может "однократное употребление" "прямо свидетельствовать об очень характерном явлении?". Другое дело, когда подобную мысль высказывает поэт. В этом случае образ "засапожных ножей", предпосланный воображением поэта в качестве самого грозного оружия, какое только можно себе представить, воспринимается как гипербола:

"Ихъ засапожнѣи ножъ странѣи

Врагу бысть кованникъ мечей" /4,20/.

В письменных древнерусских источниках нож часто встречается в экспрессивных выражениях, типа бытующего и сейчас "ножа в спину", т.е. коварного, предательского удара или поступка: "Ввергъ еси ножъ в ны" /27,95; 27,99/, при сообщениях об убийствах: "повар же Глебовъ, именемъ Торчинъ, вынзе ножъ и зареза Глеба" /27,60/, "И яко врагъ христѣанскѣи измече ножъ свой и простеръ руку, ять святого за главу и отреза ю" /57,53/; об увечьях безоружных: "один же из них удари ребра его ножем и отреза честное сердце его" /41,242/, "И приступи торчинъ, именемъ Беренди, хотя вывертети око ножем" /27,96/; о поединках /единоборство Мстислава и Радлаи/; о членовредительстве: "И изьем нож, удари себе в око десное" /41,213/; и даже о самоубийстве: "ударь себе ножем и прободся упадѣ" /41,345/.

В ряде случаев, как отмечает В.В.Кусков, нож выступает как символ княжеских распри, усобиц /например, в "повести об ослеплении Василька Требовальского"/ /47,60/.

Употребленные в былинах "булатен нож", "чингалище булатное", "острый ножик булатный" представляются скорее не ножами, а кинжалами.

Некоторые комментарии можно сделать и к примерам, на которые ссылается сторонники "засапожных ножей".

В Козельске в 1237 г. татаро-монгольские отряды, взяв штурмом город, начали физически истреблять поголовно всех жителей, которые /"козляне"/ вместе с воинами защищали свои жизни. Справедливо замечание А.Н.Кирпичникова о том, что "в таком бою шла и ход вся домашняя утварь" /15,371/, в том числе и ножи.

Что касается "храброго Мстислава", который в 1022 г. "зареза Редедю предъ пълки касожскими", то здесь, во-первых, был поединок двух человек, а не борьба относительно больших масс людей /"полков"/ в которой применялись "засапожники", а, во-вторых, "нож" иногда переводится как "меч" /20,417/, а летописное выражение "вынзе нож" — как "вынул меч". К примеру, в Остромировом Евангелии, созданном в Новгороде через три десятка лет после Мстиславова поединка, "нож" упомянут почти в аналогичном контексте:

"И извлече нож свой и ударь раба архиереова,  
и уреза ему ухо" /Мт, 26,51/.

С тех пор этот текст сохраняется во всех изданиях Библии, а переводится на современный язык в синодальном издании как "меч":

"Извлек меч свой и, ударив раба первосвященникова,  
отсек ему ухо" /Мт, 26,51/.

Ни у кого это не вызывает возражений, хотя можно и заметить, что очевидно речь все же шла о ноже, а не о мече, поскольку видно явное несоответствие между применяемым оружием и результатом.

А.В.Арциховский допускал, что "засапожники, упоминаемые в "Слове о полку Игореве", были, вероятно, кинжалами, равно как и нож, которым Мстислав зарезал Редедю. Это, несомненно, оружие рукопашного боя, но облик этих кинжалов неизвестен" /33,129/. А по свидетельству А.Н.Кирпичникова, "само название "засапожники" указывает всего лишь на ношение ножей за голенищами сапог в конном передвижении /что археологически еще не подтверждено/" /15,371/.

Таким образом, видневшие археологи и специалисты по древнерусскому оружию, хотя и не оспаривают традиционный перевод "засапожников" как "засапожных ножей", все же едины в том, что археологических и иных подтверждений самого факта существования "засапожных ножей" не обнаружено, равно как и факта массового использования их в бою.

Как носились ножи? Все имеющиеся источники говорят о том, что нож носился у пояса, а не за голенищем. Это подтверждается археологическими раскопками погребений /15,371; 52,81/. Нож был или в чехле /ножнах/, или прикреплялся к поясу каким-то другим способом. В летописных фразах "вынае нож" употреблен глагол "вынаети", означавший "вынуть из ножен" /25,384/. Былинный Илья Муромец в бою с сичном "вынал из нагалища кинжалный нож" /29,108/. На полорешских статуях, изображающих людей в сиднем положении, нож виден на поясе. Даже в более поздний период /1611 г./, когда сапоги стали более распространенным видом обуви, ножи носились на поясе: "Да зъ бедры сорвал 2 ножа уторьских в одних ножнях" /20,419/.

Таким образом, согласно источникам, и русичи и половцы нож носили на поясе, а не в сапоге и не "в сумочке, пришитой к голенищу" /51,128/. Простая логика подсказывает, что носить нож за голенищем сапога и извлекать его оттуда крайне неудобно, да и легко потерять, особенно при падении, при посадке на коня и при спешивании. Это совершенно не исключает того, что кто-то, обутом в сапоги, мог носить его и за голенищем, если это было ему удобно, как носят, например, сейчас пистолет на груди или с другой стороны пояса.

Итак, на поставленный вопрос: были ли засапожные ножи, можно довольно аргументированно дать отрицательный ответ. Понятие "засапожный нож" изобретено первыми переводчиками "Слова о полку Игореве" и выглядит как искусственное образование.

Кто пользовался "засапожниками"?

Эти пользователи названы в Златом слове Святослава:

"А уже не вижу власти сильного,  
и богатого и многого брата моего Ярослава  
съ Черниговскими былями,  
съ Могути и  
съ Татраны и  
съ Мельбирн, и  
съ Толчаки,  
и съ Ревуги, и  
съ Ольберн.

Тим бо бес шитовъ съ засапожники  
кликомъ плъки побѣждаютъ,  
звоничи въ предѣльную славу" /1,26-27/.

Кто они - эти были, могути, татраны и т.д.?

Пока нет общепринятого мнения о том, что скрывается за этими названиями или самоназваниями. Здесь данная проблема будет затронута лишь в той степени, в какой она использовалась для объяснения "засапожных ножей".

И.А.Новиков был убежден, что "были" - это "большие бояре", "могути" - богатые, а остальные - воинские наименования "низового типа", которые, собственно, и имели "засапожные ножи", потому что "никак невозможно представить себе знать и бояр с засапожными ножами" /6,106-110/. Таким образом, И.А.Новиков, в отличие от более поздних исследователей, считал "никак невозможным" наличие "засапожного ножа" у Храброго Мстислава, зарезавшего Редю.

В.И.Стеллецкий, солидаризуясь с академиком С.Е.Маловым, первые четыре названия считает титулами, а остальные - прозвищами отрядов воинов из торков, служивших русским. "Засапожниками" могли пользоваться только "толчаки", "ревуги" и "ольберн", т.е. те, которые по определению И.А.Новикова находились на более низкой социальной ступени /10,251/.

Согласно Н.А.Мещерскому и А.А.Бурыкну, "засапожники — ножи, носимые за голенищем, были оружием русских пехотинцев, а не кочевников-тирок, которые носили ножи ■ ножнах у пояса" /50,100/. Указанные исследователи убеждены, повидимому, что русские пехотинцы были обуты в сапоги, что, как было показано, противоречит историческим реалиям.

Ни у кого не вызывает сомнения сама возможность нахождения среди черниговских "воев" кочевников и полукочевников. По мнению Б.Д.Грекова, "история русского войска древнейшей поры без учета этих чужеземных военных элементов не может быть правильно понята" /37,353/. Косвенным подтверждением того, что в вышеприведенном отрывке "Слова о полку Игореве" речь идет именно об этой категории населения могут служить слова "бес щитовъ", поскольку по археологическим данным на вооружении у кочевников, в том числе и у "черных клобуков", щитов не было. Н.А.Баскаков и С.А.Платнева довольно аргументированно показывают, что речь идет ■ из больших вновь образовавшихся группировках "своих поганых", находившихся ■ вассальной зависимости у Ярослава Черниговского. Похожего мнения придерживается и Д.С.Лихачев, называя их "ордами ковуев-крещеных и союзных русским тюркских племен" /59,63/. Эти группировки, обитавшие в пределах Черниговского княжества, были относительно слабыми и бедными ■ в силу этого нуждались в покровительстве со стороны русского князя и ■ защите от мощных половецких орд /49,57/. Они прежде всего, да еще земледельческое население пользовались таким оружием как "засапожники". Они не были профессиональными воинами, а мобилизовывались князем в случае необходимости и "в различных, смотря по обстоятельствам, количествах" /37,338/.

Такой большой разброс мнений у исследователей объясняется только тем, что разговор ведется о "засапожных ножах", т.е. об оружии, в действительности не существовавшем, о своего рода оружейном "поручике Кике".

Таким образом, теперь имеется еще одно основание для такого вывода: "засапожники" — это не "засапожные люди", а сам термин "засапожники" нуждается в другом объяснении. Для этого нужно хотя бы коротко взглянуть на оружие Древней Руси.

### "Оружие многоценное"

Как было вооружено полукочевое и земледельческое население, из которого в основном и формировалось ополчение /"вои"/, особенно в Черниговском княжестве, как для отражения половецких набегов, так и для участия в княжеских междоусобицах?

Понятно, что мирные люди — земледельцы, кочевники и полукочевники — не могли иметь необходимого для сражения набора оружия. Даже более зажиточные городские жители не имели его или ощущали в нем острый недостаток. Достаточно вспомнить как в 1068 г. киевляне обратились к своему князю Изяславу с требованием: "Вдай, княже, оружия и кони" /27, 77/, чтобы защитить город от половцев. Возмущенные отказом, они прогнали Изяслава и поставили княжить Всеслава. Это событие нашло отражение и в самом "Слове о полку Игореве".

В Ипатьевской летописи рассказывается как князь Игорь, очутившись в половецком плену, горюет:

"Где чадо рождения моего?

Где более думавший?

Где мужи храбростьвущи?

Где рид польчнний?

Где кони и оружие многоценная?" /26, стр. 643/.

Из этого отрывка следует, что оружие стояло дорого, оно было "многоценным", а не просто "ценным", как перевел это место В.И. Сталевский /10, 222/. Откуда же быть такому оружию у бедного населения, составлявшего основную массу "воев"? Поэтому дело вовсе не в том, как утверждает в своем переводе Андрей Чернов, что:

"Не нужны им щиты — сабли с ножами" /11, 101/.

а в том, что этого оружия у полукочевников и земледельцев просто не



было. Даже щит был сложным и дорогостоящим видом вооружения /36, 279-283/, не говоря уже о "саблях с ножами". Кстати, сабли на Руси в XII в. только начинали появляться, а широкое распространение они получили после татаро-монгольского нашествия, постепенно заменяя мечи /36, 285/. К тому же, сабля — это оружие конника /15, 370/.

Понятна поэтому забота князей о создании собственных складов или арсеналов вооружения. По словам Н.М.Карамзина, "Совершив поход — большую часть в конце зимы, — князь собирал у воинов оружие, чтобы хранить его до нового предприятия" /44, 44/. Эта же мысль высказана и Б.Д.Грековым: "У князей, несомненно, имелись запасы оружия и коней. Но не всегда этих запасов хватало. В некоторых случаях сами князья... предпринимали "чароду, привлекаемому к войне, вооружаться, кто чем может" /37, 337/.

Таким образом, в период между походами большинство населения оставалось без оружия.

#### Степени "демократичности" оружия

Применительно к оружию древнерусского воина с определенных пор стал применяться позаимствованный из политической сферы термин "демократичность", в смысле "доступность", "относительная легкость приобретения", "относительная дешевизна". Основным критерием здесь выступает стоимость изготовления. Чем проще и дешевле оружие, тем оно "демократичнее", так как им может владеть большее количество воинов. Так, например, в древнерусском вооружении /да и не только в нем/ копье было "демократичнее" меча. Д.С.Лихачев поддержал видного археолога А.В.Архиповского: "По поводу копья А.В.Архиповский пишет: "Важнейшим оружием наравне с мечом было, конечно, копье... по курганам нашим копье демократичнее меча" /7, 382/. С этим положением следует, конечно, согласиться как с самоочевидным. Совершенно правильно заметили А.А.Косоруков, что "копье — оружие и князя, и обычного богатыря, и дружинника" /31, 100/.

Таким образом, каждый вид оружия имеет свое место в иерархии

вооружений. Даже при беглом взгляде на разные виды древнего оружия видны их различия по количеству и качеству использованного металла и затраченного ремесленного труда. Некоторые мечи, сабли и даже наконечники копий выглядят как самые настоящие произведения искусства. Отсюда вытекает, что наиболее демократичными являются такие виды оружия, для изготовления которых нужно меньше металла или он вообще не нужен. Металл в древнюю эпоху был дефицитным материалом, тем более металл качественный. Поэтому меч простой и меч вороненый, оксидированный — "харалужный" /48,494/ — имели неодинаковую степень демократичности. Точно так же отличались рогатина простая и рогатина с окованными наконечниками, хотя и та и другая применялась и для охоты и для боя, что неоднократно отмечено в древних письменных источниках и в фольклоре.

Естественно, что вооружение княжеской дружины и вооружение ополчения различались по степени "демократичности". Конная дружина князя имела мечи, сабли, луки, копья, иногда пестовары, а простые воины были вооружены проще /8, II-12/. Еще проще могло быть вооружено сельское население, подвергавшееся постоянным набегам.

Многие исследователи делали описания оружия древнерусского войска — как конного, так и пешего, — однако в перечне предметов вооружения почти никогда не упоминался "населенный нож". Это логично и не должно удивлять, поскольку такого оружия просто не существовало.

Так какой же вид оружия был самым "демократичным", доступным каждому сельскому и городскому жителю? Очевидно, это были подручные средства.

#### Подручные средства

Население вынуждено было постоянно быть в готовности к защите и обороне от степных налетчиков или от воинских отрядов соседних княжеств.

В.П.Семенов-Тянь-Шанский отмечает, что когда трава в степи выгорала от жары, то "свои поганые" продвигались на север по лесостепи и оставались там почти до начала зимы. "И именно там... чаще всего происходили, на почве потрав скотом сельскохозяйственных угодий, кровавые их столкновения с славянскими землеробами" /23,262-263/. А с половцах говорил еще Владимир Мономах: "Оже то начнет орати смердъ, приехавъ половчанинъ, ударивъ нъ стрелю, ■ лошадь его възметь, а в село его въехавъ возмет жену его, и дети, и все его" /27,101/.

Однако, нехватка оружия для самозащиты создавала большие проблемы для сельских жителей. Приходилось использовать в качестве оружия практически любой предмет, попадающийся под руку, — кол, дубину, жердь, оглоблю, охотничью рогатину, цеп и т.д., т.е. все то, что могло оказаться ■ нехитром хозяйстве земледельца. Иначе говоря, в качестве примитивного оружия использовались подручные средства.

Дрезнянрусские источники довольно часто отмечают применение таких средств и в бою и при решении спорных бытовых вопросов.

В "житии Леонтия Ростовского" рассказывается как толпа восставших язычников напала на этого епископа: "...устремившиеся неврнии на святопомазанную его главу, ови с оружиемъ, ■ друзими с дреколием" /28,250/. Считалось даже "обыкой", ущемлением личной части, когда человек получал удар "...батогом, либо жердью, либо пистью, или чашей, или рогом..." /ст.3 краткой редакции "Русской Правды"/. Воину почетнее было получить удар мечом, саблей или копьем, чем каким-то простым подручным бытовым предметом /56,61/.

А.В.Арциховский, изучавший дрезнянрусские лицевые рукописи, отмечал, что в Радзивилловской летописи "особый интерес представляет оружие восставших горожан и крестьян". Обычно у горожан это те же копья и мечи. Но есть и кистень /179 л./, довольно типичный, состоящий из длинного и толстого груза, привязанного к рукоятке. Для этого типа существует этнографическое название "тае оло". Но особенно интересен обыкновенный рабочий топор, с которым /за неимением другого оружия/ восставший крестьянин выступал против вооружен-

ного саблею феодала /103 л./ /32,22/. Здесь речь идет об усмирении Ином Вышатицем волнения, организованного волхвами в Белоозере, когда восставшие "...сунушася на Яна, единъ грешися Яна топором. Янь же, ворота топоръ, и удари тыльемъ, повелѣ отрокомъ съчи а" /27,74/. Кстати, Л.В.Черепнин и некоторые другие историки считали этого Яна Вышатица тождественным Бояну из "Слова о полку Игореве" /22,484/. Топор встречается и во время Липицкой битвы: "и удариша на ярославскихъ пешцевъ ■ топорки и ■ сулицами" /Ипат.лет.под 1216 г Б.Д.Греков заметил по этому поводу: "Топоры, может быть, те самые, которыми смерды работали у себя дома" /37,331/.

Таким же универсальным средством была и рогатина, поэтому деление ее на боевую и охотничью представляется чисто условным. В летописях под 1119 г. описывается битва под г.Луцком, где у одного воина из числа западных союзников Янслава Мстиславовича в качестве оружия была рогатина /27,118/, а русское войско еще долго пользовалось рогатиной. За три года до Куликовской битвы Московский летописец упрекал нижегородцев за то, что они, выступив против татар, проявили беспечность: "доспехи свои на талаги и в сумы окуташа, рогатины и сулицы и копыя не приготовлены... также и щиты и шоломы" /53,72/. В житии Стефана Пермского /XV в./ отмечается охота с дреколем, с топорами и секирами /39,192/. И даже в XVII в. в "Слове по милости" Евфимия Чудовского говорится: "С рогатинами враги носяся" /42,188/.

Все это можно понять. Спрос на оружие, учитывая постоянные войны, был велик и значительно превyšал возможности по его изготовлению. Мобилизованные "вой" в какой-то части снабжались из княжеских арсеналов, а остальные вооружались кто чем может. Только княжеская дружина могла быть снабжена всем необходимым.

В былинах тоже отмечается большой набор подобного примитивного оружия с указанием об использовании его ■ боем: ось балодубова, палыга подорожная, рогатина охотничья, палица и др.

Например, в былинах "Илья Муромец и Соловей Разбойник" младшая дочь этого последнего:

"Говорила-то она таковы слова:

"Ай же мужья наши любимые!

Вы берите-тка рогатины звериные,

Да бажите-тка в раздольице чисто поле,

Да вы бейте мужичиша-деревенщину!" /29,70/.

В былинах "Илья Муромец и дочь его" тоже рассказывается о применении рогатины в бою:

"Да ступила Илье Муромцу на белу грудь,

Она брала-то рогатину звериную..." /30,195/.

Вотрачается и топор. Он упоминается, например, в песне "Брат опасает сестру":

"Одного же он, собаку, да он конем стоштал,

А другого басуриана он к хвосту привязал...

А третьего-та он, собаку, топором срубил" /58,88-89/.

В то же время и боевое оружие использовалось для бытовых нужд, в частности, для охоты. В былинах "О жене Ильи Муромца" говорится:

"В те поры Ильи Муромца дома не случилось:

Полевал он далече в чистом поле,

Зверя дитого на копье ловил..." /29,100/.

Из всего этого вытекает, что использование подручных средств в качестве оружия было обычным явлением. Даже в придуманном человеком потустороннем мире, имеющем все характерные черты мира потустороннего, подручные средства применяются наряду с оружием. Например, в старопечатном проложном сказании "Слово о свитем Андрее Уродливем" рассказывается о страданиях этого свитого: "И прииде к нему очевидно диавол со многими бесн, держа секиру, а друзии - ножи, инии же - древа и колья, и мечи, и кония..." /41,212/.

Применение примитивных подручных средств объясняется отсутствием оружия у дикого населения. Ситуации чем-то схожа с нынешней. В обстановке разгула преступности, в прессе появилось много реко-

мендаций по самообороне. Вот одна из них: "Если на вас напали, не теряйтесь". Можно обороняться, используя зонтик, связку ключей, рассыпанный табак, соль, песок. "Тупили на высоком каблукѣ - оружие ближнего боя - незаметно снѣтъ, когда противник обхватил вас. Наши улицы богаты посторонними предметами, из которых вы могли бы присмотреть себе подходящее оружие. Мужчинам, думаю, не надо ■ напоминать про традиционный "кол" или шпакетину от ближайшего забора" /"Экспресс М" № 44 от 11.12.1993 г., С.15./ . И это - в конце XX века, т.е. восемь веков спустя после "Слова о полку Игореве".

### "Засапожники"

Все приведенные выше аргументы дают основание предполагать, что при недостатке оружия именно такими подручными средствами черняговские вои - "были", "могуты" и др. - могли сражаться, "побеждая полки" неприятеля. Подручные средства представляли собой самый "демократичный" вид оружия, доступный каждому жителю. Поэтому не исключено, что под "засапожниками" автор "Слова о полку Игореве" как раз их и имел в виду.

В подкрепление этого предположения можно опять же обратиться к В.И.Далю. Если взять корень слова "засапожники" - "сапог" - то это, по-Далю, не только вид обуви, но и "сапогъ съ корнемъ, вост. кокора, пень съ корневищемъ и корневымъ сукомъ" /18,137/, т.е., иначе говоря, дубина, один из предметов, применявшихся древнерусским населением в качестве оружия.

Здесь следует обратить внимание на то обстоятельство, что практически во всех толковых и этимологических словарях русского языка слово "сапог" имеет только одно значение - вид обуви, что ■ немалой степени способствовало жизнестойкости "засапожного ножа". Значение сапога как дубины ушло из письменного, да и из современного разговорного языка. Его нет ■ авторитетных словарях русского языка и русских народных говоров. Оно не отразилось и ■ недавно

составленном обстоятельном двухтомном Сводном словаре современной русской лексики /изд. "Русский язык", М., 1991./, правда, по свидетельству писателя Юрия Сбитнева, в сибирской тайге до сих пор некоторые жители дубину называют сапогом /54/.

Нельзя исключить и того, что слово "сапог" в значении "дубина" носило специфический устный бытовой характер и не попало в письменные источники. То же самое, вероятно, произошло и со словом "засапожники", которое постепенно забылось, уступив место таким замеченным В.И.Далем словам как "дреколья", "дубьё" и др. Не оказалось "засапожников", наряду с другими редкими словами, и в "Задонщина", богатой образами из "Слова о полку Игореве". Возможно, что автор "Задонщины" уже не понял этого слова, а может быть "засапожников" просто не было в том источнике, на базе которого "Задонщина" создавалась. Если дело обстоит так, то это является дополнительным подтверждением предположения ряда исследователей, считающих вероятным существование какого-то промакуточного произведения между "Словом" и "Задонщиной". /38,124/.

Можно предположить далее, что слово "засапожники" носило собирательный характер и обозначало весь возможный набор подручных средств. Наверное, не единожды жители порубежных поселений отбивали набеги неприятельских отрядов /"полков"/, используя попавшие под руку засапожники. Здесь как раз уместно вспомнить М.Д.Деларю:

"Те без щитов и оружия

криком полки побеждают" /9,143/.

Население, не имеющее современного оружия, с дубинами и кольями в руках еще как-то могло противостоять вооруженному противнику и даже побеждать его — выбить у него саблю или копье, сбить с коня, оглушить. Ножом это сделать затруднительно и вряд ли возможно, даже если нож находился за голенищем. В любом случае, речь идет не более, чем о кинжале. Ведь и с топором, как показано выше, было трудно бороться с вооруженным всадником.

Можно высказать еще ряд соображений лингвистического характера.

Приставка "за" в слове "засапожник" выступает, повидимому, в функции усиления, подчеркивая, что речь идет о больших дубинах, палицах. "Палица, возможно, была древнейшим оружием, известным человеку... "Прежде бо палицами и камнем бяхуся", - говорится в Липецкой летописи" /24/. Большими дубинами нужно было размахивать двумя руками, может быть еще и поэтому "бес шитовь"?

Слово "засапожник" трудно объяснить как нож носимый в сапоге. Приставка "за" не несет в себе значения "в чем-нибудь", поэтому и слово "засапожник" не может означать "в сапоге". Что касается выражения "за голенищем", то оно никак не связано со словом "засапожник", хотя грамматически построено правильно, так как нельзя сказать "нож, носимый в голенище". Оно встречается у В.И.Даль: "нож, носимый за голенищем" и у Марии Цветаевой:

"Клеймо позорит плечи  
за голенищем-нож" /55,62/.

а также в переводах на украинский язык /Максим Рыльский: "Із ножами захальвними"/ и на белорусский /Янка Купала: "З наамі захальвнымі"/.

Предлог "за" с существительным в творительном падеже означает "по ту сторону", "позади чего-нибудь", поэтому движение с противоположной стороны требует предлога "из-за": напр., "за голенище" - "из-за голенища". В связи с этим, у Н.А.Заболоцкого "выхватив ножи из голенища" /7,214/ или даже "захватив ножи из голенища" /II,47/ просматривается явное нарушение этой грамматической нормы.

Последнее замечание касается этимологии слова "сапог". За поисками его "корней" и "родственников" ученые-этимологи отправляются во многие страны, но пока ничего убедительного там не находят. Может быть это слово местного происхождения, возможно даже определенной диалектной зоны /см.С.Н.Тялин. Происхождение русского, украинского и белорусского языков. Л., 1972/, я



и берет свое начало от инокоры, дубины, "сапога", что-то напоминающих по форме одноименный вид обуви.

х х

х

Такова краткая история ставшего привычным термина "засапожный нож". Теперь предельно ясно, что "засапожный нож" придуман первыми переводчиками "Слова о полку Игореве" и "канонизирован" включением в словарь В.И.Даля. Возрождение "Слова" вывело на свет забытое было слово "засапожники", означавшее, по всей видимости, набор подручных средств, применявшихся из-за отсутствия оружия. Оказавшись в новых реалиях, не похожих на реалии XII в., оно не было узвано в своем первоначальном значении. И это — дополнительный аргумент в пользу древности самого "Слова о полку Игореве".

#### Цитируемая литература:

1. Ипатьевская повесть о походе на половцъ удѣльнаго князя новгородскаго Игоря Святославича, писанная стариннымъ русскимъ языкомъ въ исходе XII столѣтія съ переложеніемъ на употреблемое нынѣ нарѣчіе. М., 1800. /фотокопия/.
2. Словарь-справочник "Слова о полку Игореве" /составительница В.А.Виноградова/. А., 1967., Вып.2.
3. Словарь-справочник "Слова о полку Игореве" /составительница В.А.Виноградова/. А., 1984., Вып.6.
4. Слово о полку Игореве. Литературный перевод А.А.Кичеева. Тверь, 1911.
5. Слово о полку Игореве. Изд. Академія, М.;Л., 1934 г.
6. Слово о полку Игореве. Изд. "Аудомественная литература", М., 1938.
7. Слово о полку Игореве. /Литературные памятники/, М.;Л., 1950.
8. Слово о полку Игореве. Изд. "Детская литература". М.;Л., 1961.

9. Слово о полку Игореве. /Биб-ка поэта. Большая серия./ Л., 1967.
10. Слово о полку Игореве. Изд. "Советская Россия"., М., 1981.
11. Слово о полку Игореве. Изд. "Молодая гвардия"., М., 1981.
12. Слово о полку Игореве. Изд. "Художественная литература"., М., 1986.
13. Слово о полку Игореве. 800 лет. Изд. "Советский писатель"., М., 1986.
14. "Слово о полку Игореве" и его время. М., 1985.
15. Злато Слово. /История Отечества. Век XII/., М., 1986.
16. Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка., М., 1978., Т.1.
17. Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка., М., 1978., Т.3.
18. Владимир Даль. Толковый словарь живого великорусского языка., М., 1978., Т.4.
19. Словарь русского языка XI-XVII вв., М., 1978., Вып.5.
20. Словарь русского языка XI-XVII вв., М., 1986., Вып. II.
21. Словарь русских народных говоров. Л., 1976., Вып. II. В противовес этому "Словарь русского языка XI-XVII вв." включает слово "Засапожник", но ссылается только на "Слово о полку Игореве".
22. Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI - первая половина XIV в., Л., 1987.
23. Альманах Библиофила \* XXXI., М., 1986.
24. Русские доспехи X-XVII веков. /Набор открыток/., М., 1991. Текст на открытке Е. П. /Автор текста - А. Кирпичников/.
25. Древняя русская литература. Хрестоматия. /Сост. Н.И. Прокофьев/., М., 1980.
26. Полное собрание русских летописей., М., 1952., Т.2.
27. Полное собрание русских летописей., М., 1989., Т.38.
28. Труды отдела древнерусской литературы., Л., 1989., Т.42.
29. Три богатыря. Былины. М., 1967.

30. Былины., М., 1991.
31. Германевтика древнерусской литературы XI-XIII вв., М., 1992.
32. Проф. А.В.Аршиковский. Древнерусские миниатюры как исторический источник., Изд. МГУ., М., 1944.
33. А.В.Аршиковский. Оружие. В кн.: История культуры Древней Руси., М.; Л., 1951., Т.1.
34. Е.В.Барсов. "Слово о полку Игореве" как художественный памятник Киевской дружинной Руси., М., 1887, Т.1.
35. Е.В.Барсов. "Слово о полку Игореве" как художественный памятник Киевской дружинной Руси., М., 1890., Т.3.
36. П. фон Винклер. Оружие., М., 1992., /повторение изд.1894 г/
37. Б.Д.Греков. Киевская Русь., Л., 1953.
38. А.С.Демян. Отголоски "Слова о полку Игореве" в "Казанской истории" /гипотеза о промежуточном источнике/., В.кн.: Труды отдела древнерусской литературы., Л., 1990., Т.43.
39. А.С.Демян. "языцы": неславянские народы в русской литературе XI-XIII вв. В кн.: Древнерусская литература. Изображение общества., М., 1991.
40. М.М.Денисова, М.Э.Мортков, Е.А.Денисов. Русское оружие XI-XIX вв., М., 1958.
41. О.А.Державина. Древняя Русь в русской литературе XIX века. Пролог. Избранные тексты., М., 1990.
42. А.С.Елеонская. "Земля наша": быт в произведениях древнерусских писателей. В кн.: Древнерусская литература. Изображение общества., М., 1991.
43. Д.К.Зеланин. Восточнославянская этнология., М., 1991.
44. П.М.Карамзин. Избранное., М., 1990.
45. Геннадий Карпухин. По мысленному древу., Новосибирск, 1989.
46. Д.Д.Кулинич. Тайна русских мастеров XII в. /О слове харадуг/. В кн.: Труды <sup>отдела</sup> древнерусской литературы., М., 1989., Т.44.
47. В.В.Лусков. История древнерусской литературы., М., 1989.

48. В.П.Левашова. Об одежде населения Древней Руси. В кн.: Труды Государственного исторического музея., М., 1966.
49. Р.М.Мавродина. Киевская Русь и кочевники /печенеги, торки, половцы/. Историографический очерк., М., 1983.
50. Исследования "Слова о полку Игореве"., М., 1986.
51. Г.Ф.Одинцов. Засапожник, меч, шерешир... в "Слове о полку Игореве". В журнала "Русская речь" № 2, 1984.
52. С.А.Плетнева. Половцы., М., 1990.
53. Б.А.Рыбаков. Молск автора "Слова о полку Игореве"., М, 1991.
54. Юрий Сбитнев. Изныком далеких предков. Литературная газета от 30 октября 1985 г.
55. Марина Цветаева. Сочинения., М., 1980, Т.1.
56. Л.А.Черная. "Честь": представления о чести и бесчестии в русской литературе XI-XVII вв. В кн.: Древнерусская литература. Изображение общества., М., 1991.
57. Сказание о князе Михаиле Черниговском и его боярине Федоре., М., 1988.
58. Исторические песни., М., 1991.
59. Д.С.Дихачев. Слово о полку Игореве. Историко-литературный очерк., М., 1976.

## ДРЕВНЕРУССКИЕ СВЯТЫЕ КНЯЗЬЯ. АГИОЛОГИЧЕСКИЙ ТИП КАК КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ СИСТЕМА.

В сонме чтимых у нас святых князей занимают особое место. Первыми русскими святыми суждено было стать в XI столетии именно князьям Борису и Глебу, а тысячелетие принятия христианства ознаменовалось канонизацией в числе прочих подвижников Дмитрия Ивановича Донского. Эти веки — хронологические границы многовекового процесса сложения корпуса почитаемых перковью и народом святых князей Древней Руси: процесса, в результате которого возникла своеобразная культурно-историческая система, обладающая известной завершенностью и устойчивостью. Обращаясь к ней, мы соприкасаемся с различными сферами гуманитарного знания. Перед нами не только факты перковной истории, показатели драматизма эволюции государственности, мировоззрений или отблеск минувших политических страстей, но — особый фрагмент отечественной культуры, связанный с историческим самосознанием и литературным развитием. Круг литературных источников разных жанров и эпох, проливающих свет на эту проблему, весьма обширен. В большинстве своем они, будь то жития, повести, слова, послания или духовные стихи, так или иначе соотносятся с летописанием, которое само по себе дает немало княжеских жизнеописаний или рассказов о трагических событиях, приобретающих агиографическую окраску.

Уже при беглом ознакомлении с этим чином русской святости возникает желание попытаться увидеть нечто большее, чем простую череду сменяющих друг друга деятелей разного масштаба, отмеченных в отличие от всех прочих особым образом, получивших высшее признание: действительно, ведь речь идет о людях, живших в мире, властителях, высвеченных всей средневековой культурой. Они всегда были на виду, не изолировались от социальной жизни, благодаря своему положению были способны принимать решения, влиявшие на жизнь простого люда. Даже подчиняясь установлениям времени, представители знати обладали более свободным выбором поведения по сравнению с выходцами из других сословий. Эти люди до известных пределов сами делали свою судьбу. Не следует забывать и о родственниках отягощениях, связывав-

гих всех представителей княжеского дома. Генеалогическое и ретроспективное сознание побуждало князей соотносить себя с деяниями предков, как бы занимать определенное место в некоей системе. Но и последующее их суммарное восприятие, бытовое и литературное, прошлое и нынешнее, подталкивает к тому, чтобы попытаться выявить некоторые закономерности сложения и жизни этой во многом уникальной культурно-исторической системы. Содержащиеся в статье наблюдения не претендуют на всеохватность и исчерпывающую полноту, их скорее можно назвать постановкой проблемы.

Наиболее авторитетные работы, посвященные "герменевтике русской святости"<sup>1</sup> принадлежат Г. И. Федотову. Эти труды, охватывающие огромный фактический материал, приобретают ныне особое методологическое звучание. Наряду с исследованием народных верований, истории канонизации, древнерусского этического сознания, Г. Федотов уделил внимание и отдельным сторонам интересующей нас проблемы. Так в самой известной из его книг "Святые древней Руси" имеется небольшая обзорная глава "Святые князья". Наметив несколько групп прославляемых правителей /"равноапостольных, князей-иноков, князей-страстотерпцев и, наконец, прославленных своим общественным служением"<sup>2</sup>/, исследователь переходит к последовательному, но краткому ознакомлению читателя с главными фигурами в каждой из групп.

Эти конкретные суждения, как и положения, выдвинутые исследователем в иных работах, и позволили нам сделать свои наблюдения по поводу древнерусской княжеской святости, попытавшись, насколько это возможно, примирить две противоположные позиции, одна из которых представлена Г. Федотовым, утверждавшим, что "церковь не канонизирует никакой политики"<sup>3</sup>, другая — современным историком А. С. Слосаревым, назвавшим свою книгу "Политическая история русской канонизации /АГ-ЛУГ зв./"<sup>4</sup>.

Известен разносторонний интерес к прошлому в феодальную эпоху. Тягу средневекового человека к минувшему французский историк Жак Ле Готт образно назвал "проживанием вперед с обращенным назад взором"<sup>5</sup>. Существовали несколько своеобразных систем воспомышаний. И, прежде всего, священный историк, литургический год с его поминовениями, генеалогическое сознание и, наконец, летописание. А. А. Луцевич справедливо отмечает, что в средние века массовое "историческое сознание преимущественно формируется не учеными сочинениями, а легендами, преданиями, ... эпосом, мифом, ... жития-

ми святых".<sup>6</sup> Идеализированные судьбы почитаемых представителей княжеского рода, как средоточие действительных и вымышленных свойств, став своеобразной мифологией, безусловно, воздействовали на умы приверженных старине русичей. И, возможно, питали извечную русскую веру в благочестивого, доброго царя.

М.А. Пришвин в дневниковых записях 1936 г. задавался вопросом: "По жертве чувствуете вы жизнь или по деятелю? Мы, старые люди, привыкли складывать мнение по состраданию к жертве. Теперь нас просят сочувствовать деятелям и оттого непременно быть оптимистами"<sup>7</sup>. Наши предки оценивали жизнь по жертве. Древнерусская княжеская святость по-особому высвечивает тему исторической жертвенности, насилия в истории. Конечно, среди канонизированных правителей были и деятели, которых Л.Н. Гумилев назвал бы пассионариями, но все же, если сейчас обратиться к княжеской святости на Руси, перед нами открывается как бы вторая история, лишенная во многом победного грома, история страдания, самоотвержения, неудач, а подчас и сознательного отказа от суеты мирской жизни. Перед нашим мысленным взором возникают две дороги во времени. По одной, торной и ведомой многим, прошли триумфаторы, здесь господствовали целесообразность и успех. А вот эта — другая, не менее важная для понимания национальной культуры, проложена личностями иного склада, в судьбе которых созидание духовное часто преобладало над устремлениями политическими.

Страдание приближает властителя к простому человеку, делает князя определенным символом, столетиями утверждая особую русскую черту — жалость и сострадание к исторической жертве, подчас логически необъяснимую симпатию к неудачнику, ясное и простое восприятие истории и ее своеобразной бинарности, резкой противопоставленности добра и зла, праведности и греховности. При этом начало нравственное всегда персонафицировано, тогда как злодейство, за некоторыми исключениями, выступает в виде некоей "коллективной силы" / часть населения какой-либо местности, заговорщики, представители иной веры, иноземные захватчики и т.д. /. Язичниками убит Михаил Константинович Муромский, южелянами Игорь Ольгович, заговорщиками — Андрей Боголюбский, Ярополк Изяславич, царевич Дмитрий. От татар пострадали Глеб Иванович Всеволодович, Михаил Черниговский,

Василий Константинович Ростовский, Константин Всеволодович Ярославский, Гоман Рязанский, Михаил Тверской и некоторые другие.

Показательно, что страсти, которые претерпевает князь, способны затмить впоследствии его прежние прегрешения /например, разорение Андреем Боголюбским Киева/ и даже нелибовь населения /вспомним, что тела Игоря Ольговича и Андрея Боголюбского брошены на поругание/. Это подтверждает мысль Ю.М.Лотмана о том, "что практически для общества существуют не все поступки индивида, а лишь те, которым в данной системе культур приписывается некоторое общественное значение. Таким путем общество, осмысливая поведение отдельной личности, упрощает и типизирует его и соотносит с его социальными кодами"<sup>8</sup>.

Произведения разных жанров, повествующие об этих князьях, как правило оттеняют момент нравственного выбора героя. Это может быть нежелание идти на Киев /Борис и Глеб/, отказ от междоусобиц /Василий Всеволодович Ярославский/, добровольный отказ от власти и богатства /Андрей Дмитриевич Вологодский/, нежелание поклониться идолам /Михаил Черниговский/ или стремление пострадать за "люди своя"/Михаил Тверской/.

Но есть и еще один момент, позволяющий говорить о психологической доступности рассматриваемых культов простому человеку. Почитаемые с разных времен князья и княгини входят не только в местные пантеоны, но подчас демонстрируют как бы семейно-родственный характер святости, что определяет особый психологический настрой в восприятии деяний определенных князей, их семейныхответвлений от генеалогического древа. Приведем примеры: святые братья Борис и Глеб, Василий Всеволодович и Константин Всеволодович Ярославские; Александр Невский и его старший брат Федор Ярославич. Отец и сыновья — Федор Ростиславич Черный с Давидом и Константином Ярославскими; Константин Святославич с Михаилом и Федором Муромскими. Муж и жена — Михаил Тверской и Анна Капинская, Петр и Февронья Муромские, Дмитрий Донской и Евфросинья, Довмонт Псковский и Марфа. В ряде случаев почитаются три поколения князей — дед, отец и внук: Мстислав Великий /ум. в 1132 г./, Ростислав /ум. в 1167 г./ и Мстислав Храбрый /1180 г./ или дед, мать и внук — Михаил Черниговский, Евфросинья Суздальская и Олег Брянский. Показательно, что в одном из поздних духовных стихов о Федоре, Давиде и Константине Ярославских, содержащем заговор



от "земных печали", как раз говорится о семейных невзгодах Ярославского князя.

Несмотря на то, что в духовных стихах подавляющее число героев берется не из отечественных святцев, а из "литургически данных великомучеников греческой церкви"<sup>9</sup>, наглядная точка зрения на князя по-разному отражалась в древнерусских памятниках: в фольклорном характере изображения /княгиня Ольга, Петр и Феврония/, в описании сцен всеобщей скорби по поводу кончины князя, в анти-исторических подменах, продиктованных возрастанием популярности конкретного князя /"Повесть о начале Москвы"/.

Княжеское землевладение, отраженное в летописании,<sup>10</sup> позволяет отчетливо представить как перемещения правителя /естественные и вынужденные/, так и неразрывно связывает деятельность князя с определенной местностью. Даже редкие князья-изгой, утратившие или оставившие свои владения, скитающиеся или заточенные /напр., Андрей Смоленский, Никола Святоша, Иоанн Андреевич Углицкий, заточенный во младенчестве или Андрей Заозерский/, связаны своей судьбой с какой-то областью Руси. Так обстоит дело и с почитаемыми князьями, которые остаются местными, и с другими, признанными небесными покровителями всей русской земли. Даже перенесение мощей /Иоанна Черниговского - в Москву, Александра Невского - в Петербург/ или иноземное происхождение святого /Домонт-литовец, Петр - татарин, Анна-Ингергерда - шведка/ не нарушает эту географическую связь. Если мы посмотрим на "карту древнерусской княжеской святости", то заметим города и княжества, давшие Руси множество святых князей или лишившие их вовсе, города, где почитаются только княгини или целые семьи. До известной степени это связано со значимостью того или иного центра, протяженностью его истории, степенью ее трагичности, областными культурно-историческими традициями, народными представлениями о характере местных правителей, условиями сложения центральных и местных култов.

Более всего среди почитаемых князей связано с Киевом, Киевской землей /более десяти/, это все князья и княгини домонгольской поры. Близкое меньшее имеет Муром и Ярославль. По четыре - Псков, Владимир и Москва. Три - Новгород, по два - Чернигов, Тверь, Ростов, Углич, и менее всего - Суздаль, Переяславль, Полоцк, Рязань, Нижний Новгород и Вологда. Заметно почти полное отсутствие почитания западных и юго-западных князей, отсутствие таковых в Москве

до канонизаций нового времени. Только святые княгини прославили Полоцк, Вязьму, Суздаль и Нижний Новгород /всего около полутора десятков почитаемых женщин княжеского рода/. Подавляющее большинство из них почитается как инокини, основательницы монастырей. Первой из русских княгинь, постригшихся после смерти мужа, стала Анна /Ингегерда/, жена Ярослава Мудрого. Г.П.Федотов в "Очерках русской религиозности" отмечает, что "в древней Руси безразлично относились к почитанию святых дев".<sup>11</sup> К ним можно отнести лишь ученую книжницу Евфросинью Полоцкую и Иулианию Ольшанскую /позднее почитание/. Но и среди женщин были свои страдалницы. Две княгини приняли мученическую смерть: тетка Довмонта Псковского Евпраксия была убита пасником, а Иулиания Вяземская убита вместе с мужем похотливым Юрием Смоленским /"Сказание о князе Юрии Святославиче, князе Симеоне Мстиславиче и о княгине его Ульяне, име мученически скончавшаяся"/.

На конец X в. около двух десятков древнерусских правителей имеют церковные службы. Из пятидесяти с лишним почитаемых князей и княгинь потомки Мономаха составляют подавляющее большинство /около двух десятков/. Конечно, мономаховичи — ветвь "самая обильная талантами".<sup>12</sup> Однако многие из них начинают почитаться именно с XV—XVI вв., когда на Москве особенно пекутся о своих истоках, мономаховом племени. Их противников — Ольговичей — много меньше. Возможно здесь сказалась репутация князей, призывавших на Русь степняков. Любопытно, что их почитание, да и почитание представителей других ветвей относится либо к древнейшему периоду /напр., Игорь Ольгович, убитый киевлянами/, либо к более позднему времени /напр., внук Михаила Черниговского Олег Брянский — 1900 г./. Большую группу из полутора десятков имен составляют великие князья.

Титул князя — это его место в феодальной иерархии, это — власть и богатство. И хотя в 80-е годы XII в. Илья Черноризец в послании к ростовскому князю Дмитрию Борисовичу писал: "Имя бо велико не введет во царство небесное..."<sup>13</sup>, борьба за верховное положение, за громкое имя и ранее, и потом принимала самые жестокие формы. Особенно мрачна в этом отношении борьба московских и тверских князей за ялык на великое княжение. Она во многом определила моральный облик московских князей. Отметим, что младший сын Александра Невского Даниил Московский и его правнук Дмитрий Дон-

ской канонизированы только в новейшее время /XIII и XIV в./. Более мы не найдем почитаемых московских правителей /за исключением местночтимой жены Дмитрия Донского Евфросинии/. Не в последнюю очередь это связано с кровавыми делами потомков Даниила /"Крове братиисвоей пити яко есть некоторым издавна обичай", - Андрей Курбский о московских князьях<sup>14</sup>/. Стараниями Георгия Даниловича, женатого на любимой сестре хана Узбека Кончаке /Агафье/, замучен в Орде Михаил Ярославич Тверской /1319 г./. В Орде же убиты его сыновья-тверские князья Дмитрий Михайлович, отомстивший Георгию московскому за отца, Александр Михайлович вместе с малолетним сыном Федором. Интересно, что ранее Иван Данилович Калита, преследуя Александра Михайловича, скрывавшегося в Пскове, добился от митрополита Феофоста совершенно невероятного - наложения проклятия, отлучения от церкви и псковичей, и Александра. Потом это проклятие с псковичей снимут. Позднее на Руси анафеме /первая неделя Великого поста/, то есть изгнанию из общества верующих, будут предаваться только самозванцы /Отрепьев, Разин, Тимошка Анкудинов, Пугачев/ или раскольники, Мазепа, для которого Петр I выдумал даже "антиорден" Иуды. Таким образом, представители московской княжеской ветви приняли своеобразное "воздаяние" за неразборчивость в средствах, жестокость и хитрость в проведении политики по возвышению Москвы. Что же касается Александра Михайловича, то это фигура по-своему уникальная: тверской князь подвергался и анафеме и епархиальной канонизации в XV в.<sup>15</sup>

Историки летописания, констатируя "отсутствие памятников московской политической мысли до последней четверти XIV в.",<sup>16</sup> в безмолвии летописцев видят показатель того, что "политика предков Дмитрия Донского была мало популярна и ее трудно прославить"<sup>17</sup>. У этой же проблемой столкнулись в эпоху изменения отношения к княжеской святости создатели "Степенной книги". А ведь это период изощренных исторических манипуляций, тенденциозного освещения ряда событий и личностей. Вспомним хотя бы Шестую степень - переход власти из Киева во Владимир.<sup>18</sup>

Гордость всегда признавалась церковью главной причиной греха, она препятствует покаянию. Поэтому прославляются именно смиренные или представляемые в поколениях таковыми правители. Власть, сила, господство над окружающими и смирение - часто ли способны ужиться эти свойства в одном человеке? Древнерусская литература,

начиная с противопоставления Бориса и Глеба Святополку /тела мучеников источают благовония, тело их мучителя — "смерд злый"/, предлагает нам конкретные примеры различного ответа на этот вопрос, выстраивая череду как идеальных, так и отвергаемых образов. Княжеские жития, летописные биографии и иные памятники дают большое число изображений князей-злодеев. Вот только ранние примеры. Гординой обуяны Олег Гореславич, который "мечем крамолу ковае и стрелы по земле сеяе", и Святополк с Давыдом, ослепившие Василька Теребовльского, и рязанские Глеб с Константином, убившие в 1217 г. на пиру одного родного брата и пятерых двоюродных. Два последних злодея прямо сравниваются летописцем с Каином и Святополком: подобно Святополку, они находят свой конец в нечистом месте, — бегут навсегда в половецкую землю. Такой же итог деяний другого князя-злодея: убийца святой Иулиании Вяземской Юрий Святославич Смоленский, по сообщении московского летописания XV в., бежит в Орду.

Канонизация, как справедливо замечает Г. Венедиктов, — "устанавливаемый церковью выбор"<sup>19</sup> действительно, не все безвинные и смиренные жертвы официально почитаются. В качестве примера исследователь приводит имена князей, известных нам по "повести о разорении Рязани Батыем". Не канонизированы, например, и многочисленные жертвы двух упоминавшихся рязанских злодеев. Интересно, что памятники древнерусский письменности дают нам примеры изображения или прославления князей, явно ориентированных на установление дальнейшего церковного почитания героя, которое, тем не менее, не было установлено. Это литература "невостребованной святости". Ярким примером такого произведения является летописная биография и посмертная похвала Владимира Васильковича, переключившаяся со своей форме со знаменитым "Словом о законе и благодати" митрополита Иллариона. Волынский летописец прославляет своего героя иначе, чем это сделал по отношению к Даниилу Галицкому другой мастер летописной биографии XV в. Создается образ смиренного страдальца. Повествование завершается словами, выдающими конкретную цель сочинения: спустя несколько месяцев после кончины князя все видит чудо — его тело источает "аромат многоценный"<sup>20</sup>.

Сейчас можно только предполагать, почему старания волынского книжника не увенчались успехом. Возможно, из-за того, что скоро юго-запад Руси попал под влияние католиков и язычников Лит-

ны, а через 80 лет после смерти Владимира Васильковича в Галиции был создан католический епископат. Важно, что это далеко не единственное произведение, форма которого определена недостижимой целью. Вспомним хотя бы тверское житие Михаила Александровича, не причисленного к лику святых, "Слово похвальное инокѣ ѡмни" или Слово, произнесенное первым патриархом Иовом по случаю кончины Федора Иоанновича. Все эти произведения свидетельствуют о сходных устремлениях их создателей.

Можно отметить и факты обратного свойства. Так ряд исследователей считает, что местное, а не общерусское почитание Довмонта Псковского обусловлено отсутствием в псковских письменных источниках сведений о чудесах Довмонта, а, возможно, более: летописной природой повестей о нем. Вспомним и то, что ранние списки "Повести о Петре и Февронии" связаны только с серединой XVI в., временем их канонизации, что сильно затрудняет изучение истории текста памятника.

В княжеском культе есть свое детство, юность, зрелость и старость, как в жизни человека или государства. Количественные сопоставления данных о святых князьях, принадлежавших к тому или иному столетию русской истории, и распределение их канонизаций по векам показывает, что наивысшие значения приходится соответственно на XIII и XVII вв. XIII в. — период утраты Русью независимости, дал особенно много святых князей и, **напротив**, время национального самоутверждения после крушения татарского ига и падения Царьграда — малое их число. Количество князей XIII в., причисленных впоследствии к лику святых, в два — три раза превышает их число в XII и XIV столетиях. Этот период принес также перемены в характер изображения человека и его деяний. Героика исторических повествований приобретает трагическое звучание, а подвиг защитника Руси окруживается в **тона** страдальчества. Затем идет стремительное снижение числа святых правителей. Вообще же из всеюкнязей и княгинь X—сер. XIII вв. ныне почитается около 6%. Трагические периоды дают не только больше всего небесных покровителей Руси из княжеского рода, но и вызывают усиленное обращение к их памяти и заступничеству. Подтверждают это и события нынешнего атеистического столетия: в тяжелейшие месяцы Отечественной вой-

ны власть "воскрешает" для официальной пропаганды имена святых князей-воинов, утверждает орден, носящий имя одного из них /1942 г./

Постепенно нарастая, княжеская канонизация достигает наивысшей своей точки в XVI в., а затем происходит заметное её снижение до того незначительного уровня, на котором она находится последние четыре века /две-три канонизации в сто лет/.

В XVI в. наряду с централизацией государственной, происходит не только количественный рост почитания князей, но и своеобразная централизация культов. Тут просматривается определенная тенденция формирования общерусского пантеона: при переводе "в ранг общецерковных... явное предпочтение отдавалось святым из епископов, монахов и вродивых, а не из удельных князей".<sup>21</sup> Канонизированы только Александр Невский и Михаил Тверской /1547 и 1549 гг./. Общее же число удельных местночтимых князей велико. Можно сказать, что история Руси, представляемая по святым князьям, приближена к простому человеку, к месту его проживания и децентрализована. Эту ситуацию XVI в. эмоционально охарактеризовал Н.И. Никольский: "Удельные князья, как и следовало ожидать, были лишены не только земных, но и небесных престолов".<sup>22</sup> Действительно, при Иване IV идеалы все больше превращаются в интересы, собрание подвижников /до его царствования всей церковью почиталось лишь 22 святых/ подчиняется логике собрания земель вокруг Москвы. Даже мученичество воспринимается Иваном как обязанность служения царю.<sup>23</sup> При этом воспоминания о святых князьях и правосудности соотнесены с трагедией представителей знатных родов или имеют мстительный характер в зависимости от позиции автора. Вот лишь два противоположных примера: "По роду далеком от великого Владимира, от племени великого князя Михаила Черниговского, еже убиен от безбожного Батия... ло и те сродники его, кровию венчавшиеся, преложени суть, пострадавши неповинные, к пострадавшему за Христа и представлени мученик и мученику", — так писал о жертвах царя Ивана Андрей Курбский в "Истории о Великом князе Московском".<sup>24</sup> "И князь Федор Гостиславич, прародитель ваш в Смоленске на Пасху колики крови пролил есть. И во святых причитается", — это уже первое послание Ивана Андрею Курбскому. Обращает на себя внимание и тот факт, что из огромного числа пострадавших князей, представленных древними роды, никто в последствии к лику святых причислен

не был. Из жертв этой эпохи канонизирован только митрополит Филипп.

С течением времени происходит утрата прежних представлений о князе, его роли в обществе. По меткому замечанию И. Е. Забелина, "...тип древнего князя, переходя в своем развитии из фазы в фазу, к концу пути вовсе разложился, угас, оставив по себе одно имя как археологическую редкость и достопамятность".<sup>26</sup> Князья, как и дворяне, станут служить московскому государю. На смену рассуждениям о пределах княжеской власти придет идея верного служения.

"Народ отвык ■ нас видеть дровик отрасли

воинственных властителей своих

Уже давно лишились мы уделов,

давно царя подручниками звали", — говорит князь

Воротынский князь Шуйскому в Пушкинской трагедии "Горис Годунов".<sup>27</sup>

Таким образом, XVI в. — период, когда особенно культивируется государственная и религиозная идеичность, оказывается временем, с одной стороны, наибольшего пополнения пантеона за счет местничатых древних князей, а с другой, — угасания княжеской святости, связанного с сакрализацией царской власти, с тем, что Г. Федотов считал перенесением на Русь "греческого идеала власти".<sup>28</sup>

Когда Г. Федотов отмечает недостаточную четкость границы "между святыми и не святыми" князьями "при возглашении вечной памяти"<sup>29</sup> уоопшил, он опирается как раз на поздние факты XVI-XVII вв. Не вызывает сомнения утверждение исследователя, что княжеский культ возникает из "национального почитания предков"<sup>30</sup>. Но, начиная с XVI в., есть и другие примеры подобного неразличения, свидетельствующие именно об угасании культа, его сильнейшей государственной окрашенности. "Степенная книга" ориентирована на показ всех правителей как святых, в росписях Архангельского собора Кремля все князья изображаются с нимбами. В еще более поздних росписях Грановитой палаты мы видим тоже самое /с нимбом представлено даже изображение Ивана Грозного, а без нимбов — только первые князья-изычники/. В этом отношении появление в начале XVII в. самозванцев, предвавших анадеме, как бы способствует дальнейшей сакрализации истинной власти.

С пресечением Гурькова племени постепенно утверждаются иные представления о правителе, его служении, характере возможной жертвы, страдальчества "за людей свои". Он уже не может пострадать за веру, не может потерпеть от нещадного сизере-

на или феодала соперника, не может даже проявить себя в битве как воин, ибо давно уже изменился идеал правителя. неизменной угрозой осталась лишь вероятность политических заговоров. Наступает эпоха "благословенного обновления", время правителей честолюбцев, использовавших древнерусские княжеские культы в новой системе координат. Ярчайший тому пример — перенесение Петром мощей Александра Невского и предание почтению святого воина осособого официально-государственного смысла, далекого от благодарной памяти народа о "спокойных" князьях удельного периода, приносивших в свои земли мир и тишину.

В заключение отметим, что комплексное исследование древнерусской княжеской святости включает в себя и собственно историко-литературный аспект. Ведь древние тексты выступают не только в качестве источника сведений при рассмотрении сложных проблем истории канонизации /напр., смоленская похвала Ростиславу Мстиславичу/. Принципы изображения человека, внимание древнерусского книжника к тому или иному жанру и, наконец, своеобразие местных литературных школ и традиций — вот некоторые из вопросов, имеющих непосредственное отношение к рассмотренному многоплановому явлению русской культуры. Дает оно и материал для своеобразных микроисторий: положительного /идеального/ героя, художественных коллизий или жанровых форм, сориентированных на отражение конкретного типа героя, проходящего через все русской средневековье.

#### Примечания

1. Смирнов Лев. Империя культуры. О творчестве Г.П.Фадотова // Наше наследие. 1991, № 3, с. 89.
2. Фадотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990, с.91.
3. Там же, с.103.
4. Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации /XI-XVII вв./ М., 1986.
5. Жак Де Гюфф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992, с.182.
6. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984, с. 129.
7. Пришвин М.М. Из дневников 1931-1952 гг. // Наше наследие, 1990, №2, с.69.



8. Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М., 1988, с. 160.
9. Федотов Г. Стихи духовные / Русская народная вера по духовным стихам/. М., 1991, с.99.
10. См.: Рапов О.М. Княжеские владения на Руси в X — первой половине XII в. М., 1977.
11. Федотов Г.П. Религия, государство, мораль. // Вестник Российской академии наук. 1992, № 4, с.123.
12. Ключевский В.О. Сочинения в восьми томах. Т.1, с.187. М., 1956.
13. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1961, с.462.
14. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XII века. М., 1986, с.92.
15. См.: Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации, исследователь указывает на вторую пол.XV в. как время епархиальной канонизации Александра Михайловича., с.194.
16. Дурье Н.С. Соשרуские летописи XIV-XV вв. Т., 1976, с.65.
17. Там же.
18. См. об этом : Альшиц Д.И. Начало самодержавия в России. Л., 1988, с.87.
19. Федотов Г. Святые Древней Руси, с.35.
20. Памятники литературы древней Руси. XII век. М., 1961, с.414.
21. Русское православие: веки истории. М., 1989, с.114.
22. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985, с.106.
23. См. об этом : Каравашкин А.В. Мораль опричников. Проблема насилия в эпоху Ивана Грозного. // Человек. 1990, № 4, с.164.
24. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XII века, с.330.
25. Там же, с.34.
26. Забелин И.Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. Книга первая. Государев двор, или дворец. М., 1960, с.47.
27. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений в 10 томах. Том 9. М.; Л., 1949, с.223.
28. Федотов Г. Святые Древней Руси., с.91.
29. Там же, с.107.
30. Там же, с.107.

Князь — страстотерпец — святой: Семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе

Сопоставление житийных произведений о чешском князе Вячеславе-Вацлаве с автографическими текстами, посвященными русским князьям Борису и Глебу, проводилось неоднократно<sup>1</sup>. Основанием для такого сравнения было упоминание в "Сказании о Борисе и Глебе" о том, что Борис "помышляеть же мучение и страсть /.../ святого Вячеслава, подобно же сему бывшу убийству /.../" /4; 284/<sup>2</sup>. Кроме того, как установил Н.Ингхэм, в описании чудес Бориса и Глеба с узниками в темнице /"Сказание о чудесах Романа и Давида", "Чтение о Борисе и Глебе" Нестора/ отразилось влияние вацлавских текстов; причем это описание ближе не к славянскому житию Вячеслава с чудесами /так называемой "Легенде Никольского"/, а к латинским памятникам: "*Crescente fide*" и так называемой легенде Кристиана, что заставляет предположить существование на Руси /или еще в Чехии/ не дошедших до нас славянских житий Вячеслава, близких к латинским /5/.

Близость древнечешских и древнерусских произведений не случайна. По характеристике С.Матхаузеровой, "они /жития Вячеслава, его бабки Людмилы, Бориса и Глеба. — А.Р./ моделировали ситуацию зарождения раннефеодальных славянских государств, и это, кроме собственно культовых функций, обусловило особенное значение прославления мучеников. Легенда о злодее Болеславе и мученике Вячеславе была распространена на Руси, потому что выполняла важную нравственную функцию" /6; 46/.

Б.Н.Флоря в результате развернутого сопоставления житий Вячеслава и "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе пришел к выводу, что серьезных следов воздействия чешских произведений в русских текстах нет /в борисоглебских памятниках отсутствует аскетическая трактовка князя — "Сказание" или аскетизм князя обрисован без стиливых совпадений с чешскими памятниками; отсутствует мотив борьбы с язычеством; наконец, и легендах о Вячеславе нет следов той политической проблематики, которая характерна для

борисоглебского цикла /7; 84, 87<sup>3</sup>.

Выводы Б.Н.Флори были довольно убедительно <sup>опре-</sup> отвергнуты Н.Ингхэмом. Американский исследователь указал, что Б.Н.Флора при сопоставлении с русскими житиями неоправданно ограничился почти исключительно "Легендой Никольского" /вторым славянским житием Вячеслава/, в то время как "Востокская легенда" /первое славянское житие Вячеслава/ не содержит сильного аскетического элемента. Главное же, по мнению Н.Ингхэма, ■ славянских житиях Вячеслава и Бориса ■ Глеба сходны нарративная схема, "сюжет" /plot /9; 36-39/. Так, в чешских и русских памятниках совпадают такие эпизоды, как: тайное совещание брата-убийцы с приближенными, лицемерие и обман, с помощью которых убийца привлекает святого в место предполагаемого нападения, предупреждение святого о заговоре, которым тот пренебрегает, место убийства, далекое от территории, подвластной святому, убийство, совершаемое утром, после ночных молитв страстотерпца. Они не являются, ■ отличие от многих других общих элементов вацлавских и борисоглебских житий, отражением архетипа - евангельского рассказа ■ тайной вечере и крестной смерти Христа. "Показательно, что, выстроенные ■ единую модель /pattern /, нарративную схему, они уникальны /.../. Если даже поразительная похожесть сюжетов Вячеслава и русских князей - не более, чем совпадение, - что очень маловероятно, - эта похожесть была очевидной для княжеских книжников, которые обратились к истории Вячеслава как к прецеденту" /9; 38/. Отсутствие прямых, дословных текстуальных совпадений, ■ точки зрения Н.Ингхэма, еще не свидетельствует о невозможности влияния древнечешских произведений на русские жития.

Строго говоря, утверждения Н.Ингхэма, требуют некоторой корректировки: совпадающие эпизоды в чешских и русских житиях, теоретически, могли возникнуть независимо. Идентична прежде всего стоящая за всеми вацлавскими и борисоглебскими памятниками "ментальная схема" /см. об этом ниже/. Тем не менее, воздействие чешской агиографии на русские жития и глубокое внутреннее родство этих памятников бесспорны.

Слово "воздействие", однако, не вполне подходит к этому контексту, как указал Н.Ингхэм: "Привычные выражения "заимствование", "влияние" и "подражание" неточны, когда употребляются при описании распространения культурных феноменов того времени

в пространстве, ныне разделенном национальными границами" /9; 32/. Ингхэм опирался на соображения Р.Ликкьо, согласно которому термин "влияние" не в состоянии отделить "общие, экстратекстуальные парадигматические инварианты от конкретных, контекстуально обусловленных компонентов литературного высказывания /performance /". /10; 631/. Вместо терминов "заимствование", *borrowing*

и "подражание" /*imitation* / Н.Ингхэм предложил - "преемственность" /*continuity* /.

По моему мнению, один из продуктивных подходов к изучению аглюграфических произведений заключается в восстановлении их семантического архетипа, то есть заложенной в них "ментальной парадигмы", "характера", "образа" святости, мотивов прославления и канонизации. Такой подход особенно существен, поскольку изучение средневековой /в частности, древнерусской/ словесности с точки зрения жанра как собственно категории поэтики связан с большими трудностями<sup>4</sup>.

Семантический архетип житий Вячеслава и Бориса и Глеба может быть кратко определен как повествование о правителе - "праведном и невинным страдальце", воплощающем идеал христианского непротивления, добровольно принимающем смерть не за исповедание веры, но в подражание страданиям Христа /9; 39/. Утверждение Г.М.Федотова о Борисе и Глебе как выразителях особого типа чистоты русской святости<sup>5</sup>, повторенное иеромонахом Иоанном/Кологривовым/ /19; 21-27/ на эту характеристику опирается и В.Н.Топоров в своей работе, посвященной Борису и Глебу и русской святости /20/ / в свете последних западных славистических работ представляется неверным. Как показал Н.Ингхэм, правитель-мученик - явление не только не исключительно русское, но и не исключительно славянское; этот тип святого встречается и на германском Западе /21/.

Возможно, и сами Борис и Глеб были известны на Западе: по интересному наблюдению Г.Кругового, борисоглебские сказания отразились во французском романе "La Queste del Saint Graal"

из цикла о короле Артуре и перешли из него в роман Томаса Мэлори "Смерть Артура" /история рыцаря Bohort's'a/Bors'a /22/. Г.Круговской предполагает возможное чешское посредничество в проникновении житий Бориса и Глеба на

Запад<sup>6</sup>; в Западной Европе сказания о Борисе и Глебе могли вызвать особый интерес у еретиков замка Монтефорте, в извращенной форме исповедовавших добровольное принятие смерти /22; 368/.

Соответственно, реконструкция семантического архетипа вацлавских и борисоглебских житий, предложенная автором этой статьи, отчасти, может быть применена и к другим текстам. Ограничение ряда сопоставляемых текстов лишь чешскими и русскими памятниками носит достаточно условный характер.

В исследованиях, посвященных борисоглебскому циклу, неоднократно поднимался вопрос о характере соотношения княжеского сана и святости братьев<sup>7</sup>/17/. Г.П.Федотову принадлежит тонкое наблюдение о том, что княжеская святость исчезает на Руси пропорционально возрастанию автократического начала власти. В первом веке русской истории несколько князей /в частности, за их служение Русской земле/, как защитники и "собиратели", были причислены к лику святых. С усилением самодержавия из князей московского периода не был канонизирован никто. Наблюдения Г.П.Федотова могут быть дополнены. Если в домонгольский период только несколько князей были канонизированы не как мученики за веру, а как невинно убиенные /"страстотерпцы"/, то в московское время мы встречаем святых-не-князей - безвинно убиенных /монах Адриан Пешехонский/ и до срока умерших /умерших неестественной смертью и в этом отношении близких к страстотерпцам/, - утонувших в бурю /крестьяне Иоанн и Логгин Яренские/ или погибших во время грозы /крестьянин, отрок Артемий Веркольский/<sup>8</sup> и в то же время не находим святых-страстотерпцев-князей.

Г.П.Федотов объяснял исчезновение княжеского типа святости тем, что князь канонизировался за общественное служение земле, а нарождающееся самодержавие утверждало самоценность сана государя<sup>9</sup>. Это суждение может быть развито. В Московской Руси начал сакрализоваться сан правителя, становящегося как бы "наместником Бога" и самовластно узурпирующего права церковного иерарха<sup>9</sup>; святость же по существу своему имеет личностный характер.

Более сложный вопрос: почему до московского периода не было святых /не монахов/ вне княжеского рода?<sup>10</sup> Для начала можно предположить, что признание святости страстотерпца в ранние периоды русской истории как-то связывалось с его княжеским саном,

хотя особой сакрализации сана, как в Московской Руси примерно со второй половины XV в., не было<sup>11</sup>. В последующее время подвиг страстотерпца теряет прикрепленность к фигуре князя, и становится возможным прославление святых мучеников не княжеского достоинства, то есть почитается уже только сам святой как личность<sup>12</sup>.

В славянском житии Вячеслава /"Востоковской легенде"/ со-  
держится описание обряда пострижин Вячеслава. Ритуал пострижин-  
языческий, но в "Востоковской легенде" он христианизирован:

"Бе же князь велик славон, в Чехах живый именем Боротислав и же-  
на его Дорогмири. Родиста же сына первенца и, яко крестиста и,  
нарекоста имя ему Вячеслав. И възрасте отрок, яко бы уяти ему во-  
дос, и призва Боротислав князь епископа етера с всем клиросом.  
И певшим литургию в церкви святых Марии, и взем отрока, постави  
на степени пред олтарем и благослови и се рек: "Господь Иисус  
Христос благослови отрока се благословением, им же благословил  
еси вся прапредники твоя". И постригоша князи или.

Тем же, мним, яко убо благословением епископа но молитвами  
благочестивых нача отрок расти, благодатию божиею храним" /I;  
36/.

В новом, христианском сознании княжеские пострижины при-  
обрели характер церковного обряда, как бы предваряющего вокня-  
жение, начало "земного" служения Богу. Обряд пострижин, безу-  
словно, ассоциировался с ветхозаветным помазанием царя и как  
бы включал в себя будущую интронизацию. /Характерно, что о са-  
мом вокняжении Вячеслава по смерти его отца в "Востоковской ле-  
генде" лишь кратко сообщается/<sup>13</sup>. Воспринимаемая составителем  
жития как более важная процедура, пострижины как бы означали  
вступление ставшего "взрослым" князя в "семью" князей, в кня-  
жеское братство<sup>14</sup>.

Сходный религиозный характер, возможно, имели пострижины и  
на Руси /упоминания о пострижинах князей-отроков в летописях  
относятся лишь к XII и началу XIII в., но они, бесспорно, со-  
вершались и в более раннее время; сведения об этом не фиксиро-  
вались летописцем, вероятно, именно из-за распространенности  
обрادا/.

В анализе семантического наполнения образа князя в древне-  
русском и древнерусском культурном сознании многое открывает  
сопоставление Вячеслава и Владимира Святого. Эта параллель на-

правляется сама собой: правительница /и по некоторым сведениям крестительница Чехии/, святая мученица Людмила была бабкою св.Вячеслава, поддерживавшего и распространявшего христианство и борвшегося с язычеством; сходным образом, бабкою св.Владимира, крестителя Руси, была первая русская христианка из княжеского рода, Сльба. "/.../ Исторический параллелизм между парой русских святых правителей, бабушки и внука, и чешской парой /.../ поразителен", - заметил Р.С.Якобсон /36; 52/. Он предположил, что в похвале княгине Ольге в "Повести временных лет" под 969 г. читается цитата из латинской гомилии "*Homelia in festo sancte Ludmille*" или ее церковнославянского прототипа /36; 52-53/; /37/; /Ср./38; 332/. По его гипотезе, составитель первой редакции "Повести временных лет", Нестор /обыкновенно отождествляемый с автором "Чтения о Борисе и Глебе"/ обратился и к несохранившемуся славянскому, чешскому тексту "Привилегия моравской церкви". Существование этого гипотетического чешского памятника в таком виде, как его реконструирует Р.С.Якобсон, разделяется не всеми учеными /критику этой позиции предложил О.Кралик /39/, /40/, но сами по себе обнаруженные Р.С.Якобсоном параллели довольно убедительны.

Если произведения, посвященные св.Людмиле, отразились в похвале св.Ольге в "Повести временных лет", то реминисценций из вацлавских житий мы вправе ожидать в рассказах летописи о св.Владимире. Блок известий об Сльге и Владимире в основе своей /наиболее значительная позднейшая вставка - Корсунская легенда/ восходит, по А.А.Шахматову, к предполагаемому им Древнейшему своду, составленному около 1037 г./41/. Д.С.Лихачев выступил с идеей, что произведение, называемое А.А.Шахматовым Древнейшим сводом, посвящено преимущественно приготовлению к принятию христианства и крещению Руси; Д.С.Лихачев обозначил этот текст как "Сказание о распространении христианства на Руси" /42/, /43/.

Исходя из гипотезы о Древнейшем свode" - "Сказании о распространении христианства...", тем более следует ожидать каких-то цитат из вацлавских житий в рассказах о Владимире Святom, если цитата из текста, связанного с Людмилой, встречается в летописном некрологе св.Ольги. Чехия и Русь были культурно и политически близкими государствами при Владимире; как полагал,

в частности, А.Е.Флоровский, опираясь на мнение С.С.Голубинского, у Владимира были две жены — "чехини", христианки, и, возможно, именно они убедили русского князя принять новую веру /44; 42/.

Отсутствие в древнерусских текстах сопоставления русских князей — Ольги и Владимира — с чешскими — Гедмилой и Вячеславом — может объясняться тем, что эта параллель была вытеснена в сознании древнерусских книжников другой, значимой в борьбе и сопоставлении с Византией за равное "христианское достоинство" <sup>16</sup>. Ольга и Владимир — свв. императрица Елена и ее сын император Константин Великий /"Слово о законе и благодати" митрополита Илариона, "Память и похвала князю Владимиру" Иакова мниха, "Повесть временных лет"/.

Следы влияния вацлавских житий на летописный рассказ о св. Владимире предположил Н.А.Никольский; в летописной статье 996 г. слова о Владимире "И живяше Володимир по устроенью отню и деду" он истолковал как цитату из вацлавских славянских житий, в которых также встречается слово "устроение" /47; 90-91/. Вряд ли это так, — скорее здесь не более, чем совпадение слов <sup>18</sup>. Тем не менее, рассказ о Владимире под 996 г. обнаруживает другие явные параллели с вторым славянским житием Вячеслава /"Легендой Никольского"/, хотя назвать их бесспорными заимствованиями было бы, возможно, слишком смело.

"Живяше же Володимер в страхе Божьм. И умножиша ся зело разбоеве, и реша епископи Володимеру: "Се умножишася разбойници; почто не казниши их?" Он же рече им: "Бояся греха". Они же реша ему: "Ты поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милование. Достойно ти казнити разбойника, не со испытном" /4; 140, 142/.

А.В.Карташев /48; 128-129/ и А.Власто /49; 266/ видели в отказе Владимира казнить разбойников свидетельство особого христианского милосердия и любви к ближнему. Между тем этот рассказ о Владимире перекликается с рассказом "Легенды Никольского" о Вячеславе, который "и людем себе порученным противу съгрешению казнити стыдѣшася, аще ли достойнаго закона лютость не творѣ, любу греха в том блудешася. Но се размышление не долго на полѣ прѣдели размыслив, тако путь прав мудро восхитив, да сего Земьски



творити не опустился бы либо ли онаго к небесным ради простираясь от себе, нешевати на будущая не ухаснулся бы"/I; 73-74/.

Таким образом, Вячеслав и Владимир солижены не только как миссионеры, но и как правители, принимающие на себя тяжелое бремя земного служения /"Друг дружка бремена понесеть"/I; 75/; ср. Матф., 7; I; Гал., 6; 2, 5/. Если в следовании Христову завету любви к ближнему князь все же ограничен земным законом, предписывавшим карать разбойников, то в помощи ближнему, обязанности напоить и накормить его они очевидно уподобляются Христу.

Всякому приходящему к нему помогает Вячеслав. Он заботится и о людях, и о церкви, приготовляя вино и просфоры для причастия. Владимир, приказывающий развозить по Киеву хлеба, мясо, рыбу и медь для народа, напоминает о Христе, накормившем народ хлебами и рыбами. Пирь, устраиваемые Владимиром, имели, может быть, религиозный смысл, генетически восходящий к языческим русским и скандинавским обрядам; религиозный характер пиров ощущался летописцем, выделившим их как особенное деяние Владимира-христианина; с христианской точки зрения, пирь Владимира как бы восходят к Тайной вечере /князь на пиру как бы символизирует Христа/ и к трапезе любви первых христиан — агаве; на пиру преодолевается дистанция между князем и подданными.

Свое значение раздавания еды и питья еще более отчетливо выступает в "Повести об убении Андрея Боголюбского"/Ипатьевская летопись" под 1174 г./, в описании, восходящем к летописной статье 996 г. о Владимире /53; 326, 328/.

Религиозный ореол праздников Владимира выделен в "Памяти и похвале князю Владимиру" Иакова мниха<sup>18</sup>: "И праздноваше светло праздники господьския, три трапезы поставляше: первую митрополиту с епископи и с черноризце и с попы, вторую нищим и убогим, третью себе и бояром своим, подобяся царем святым блаженным князь Володимир пророку Давиду, царю Езекию, и треблаженному Иосеу, и великому Костянтину, иже избреша и изволиша Божию закон боле всего и послужиха Богу всим сердцем и получиша милость Божию и наследиха рай и прияша царство небесное и почиха с всеми святыми, угожьшими Богу. Тако же блаженным князь Володимир послужив Богу всим сердцем и всею душою"/55; 70/.

Параллели с другими властителями—святыми следуют как бы непосредственно из упоминания с пирях Владимира. Такой странный

переход, возможно, объясняется не только неискусностью составителя "памяти и похвалы". Параллель с ветхозаветными царями как бы рождает сопоставление: завет с русской землей, божественная забота о Руси подобны завету, заключаемому Богом с еврейским народом и его царями; но Русь — участница не Ветхого, а Нового, благодатного завета<sup>19</sup>. Киевские пиры Владимира, по-видимому, ассоциировались с ветхозаветными празднествами, трапезами, но христиански переосмысленными<sup>20</sup>.

В культурной парадигме, восстанавливаемой по выдавским и борисоглебским житиям и близким к ним повестям об убийении князя, поступки истинного князя воспринимались как "келотическое" подражание Христу, увенчанное, как наградой, мученическим венцом /"Легенда Никольского" и, в меньшей мере, "Востоковская легенда", "Чтение о Борисе и Глебе", "Повесть об убийении Андрея Боголюбского"/. В случае святого Владимира мученический венец достался не ему /хотя в "Памяти и похвале..." Иакова мниха упомянут венец, полученный Владимиром от Бога, и сам князь назван "агнцем"/, а его сыновьям — Борису и Глебу. Но в древнерусских произведениях образ Владимира как бы сливался с образами его сыновей<sup>21</sup>, — так что Владимир прославлялся не только как креститель Руси, но и как отец святых мучеников: "Радуися, Володимире, прими венец от вседержителя Бога /.../ Радуися, честное древо самого рая, иже возрасти нам святем лесомъ святуу мученику Бориса и Глеба, от нею женыне сынови рускыи насыщаются, приемлюще недугом и целение" /краткая проложная редакция жития св. Владимира /54;

15/.

И в текстах "владимировского" цикла, и в житиях Вячеслава и Бориса и Глеба в основе поступков святого князя лежит келотическое самоумаление князя, смиренное и любовное служение Богу и ближнему: Вячеслав и Владимир привечают ближних и питают их, Борис и Глеб, не желая пролить крови подданных брата Святополка и своих подданных, не сопротивляются убийству. Самоумаление князя проявляется в преодолении черт, свойственных самому княжескому сану — привязанности к мирскому богатству, гордости, жадности /ср. Вячеслав, особенно в "Легенде Никольского", Борис и Глеб, а также Андрей Боголюбский, Давид Смоленский<sup>22</sup>, Владимир Василькович Волынский/<sup>23</sup>.

Уподобление княжеского служения земной жизни Христа поддерживалось представлением о князе как о носителе родового начала, предстательствующего за своих предков и потомков и за всю землю — "отчину и дядину" /ср./56/. Не случаен сквозной мотив "рода праведных" в борисоглебских житиях /"Сказание о Борисе и Глебе"/<sup>24</sup>. Князь /герм.<sup>25</sup> künigow /— "родовой вождь", исторически — вождь и крац одновременно<sup>25</sup>, он "глава" "тела" — Русской земли. Семантика образа князя как носителя родового начала поддерживается /в памятниках о князе Владимире/ сравнениями с библейскими царями, воспринимавшимися в Ветхом завете как представителями того или иного рода.

Показательны строки о св.Ольге, первой русской княгине-христианке в "Повести временных лет" под 955 г.: "и поучи и патриарх о вере, и рече ей: "Благословена ты в женах русских, яко возлюбси свет, а тьму остави. Благослови ти хотять сынове русстии и в последний род внуки твоих"" /4; 74/. Русская княгиня Ольга, фактически не первая христианка на Руси, но первая — княгиня-христианка, прославляется особенно, потому что в ее лице как бы вся русская земля знакомится с светом новой веры /ср. в летописном некрологе: "Радуися, русское познание к Богу, начаток примиренью быхом"" /4; 82/. Сходным образом выражено и прославление Владимира в "Памяти и похвале..." Иакова мниха: "И вси людие Руския земли познаша Бога тобою, божественнии князе Володимере" /55; 68/.

Отношение к князю как к фигуре, "олицетворяющей", воплощающей в себе всю полноту рода и страны /потому и полученная им благодать как бы спускается и на его потомков и подданных/ прослеживается<sup>26</sup> и в вацлавском культе в Чехии /ср. подробнее в/61. 187-231/.

Таким образом, князь предстает в чешской и русской агнографии древнейшего периода исполнителем особого христианского подвига, мирского служения Богу<sup>27</sup>/характерно, что пострижены Вячеслава осмыслены составителем "ВЛ" как аналог монашеского пострига/. Монашеская жизнь почиталась более богоугодной /и потенциально "более святой"/, чем жизнь в миру; подобно тому, и благочестивый князь скорее, нежели мирянин, мог быть причислен к лику святых. Не случайно, в первые века христианства на Руси

известны /за исключением собственно мучеников за веру, как отец и сын веряги/ не только миряне-страстотерпцы, но и вообще местные святые-миряне. /В преческой церкви существовал "тип" святого, удостоившегося канонизации за богоугодную жизнь в миру/.

Особое значение образа князя-святого проявляется в том, что в древнечешских и древнерусских агиографических памятниках ему постоянно "ипутся" архетипы-соответствия в священной истории<sup>28</sup>, "подбираются" древнего христологические мотивы и символы. История убийства Бориса и Глеба обладала богатыми возможностями для подобного рода унодоблений, так как целый ряд библейских изречений /о любви к братьям/ обретал в борисоглебских житиях прямой, а не "расширительный" смысл. Борис, Глеб, Святополк и Ярослав были действительно братьями. Отношения: Борис - Глеб - их отец Владимир находили разительное соответствие в отношениях Христа и его небесного отца. /В борисоглебских текстах, как и в вацлавских, была реализована архетипическая схема убийства Авеля Каином/. Такие - не метафорические, а непосредственные совпадения борисоглебских памятников с библейскими архетипами, возможно, отчасти, объясняли включение рассказов о святых братьях в Паремю, вместе с ветхозаветными текстами. Жития Бориса и Глеба, до некоторой степени, становились не отражениями библейского архетипа, а текстами "одного уровня" с историческими книгами Ветхого завета<sup>29</sup>.

Сопоставление вацлавских житий с произведениями о князе Владимире позволяет приблизительно реконструировать семантику фигуры князя как правителя. Сравнение житий чешского князя с русскими братьями с древнерусскими произведениями, условно обозначаемыми как "повести о княжеских преступлениях"<sup>30</sup> /"Повесть об убийстве Игоря Ольговича", "Повесть об убийстве Андрея Боголюбского"<sup>31</sup>, "Рассказ о преступлении рязанских князей"/, раскрывает смысл образа князя-страстотерпца. Мотив искушения грехов, омывших кровью убитого или претерпевшего страдания князя, присутствует во всех текстах<sup>32</sup>. В вацлавских и борисоглебских памятниках, а также в "Рассказе о преступлении рязанских князей"<sup>33</sup> он очевиден; в "Повести об ослеплении Василька Тербовольского" не

столь явен /слова князя о кровавой сорочке, в которой он хотел бы предстать перед Богом/<sup>34</sup>. Мотив непротравления, не-бегства от грозящей смерти присутствует в вацлавских житиях – "Легенде Никольского", "Crescente fide" легендах Кристиана, Гумбольта и Лаврентия<sup>35</sup>/за исключением "Востоковской легенды", в которой Вячеслав не знает о готовящемся убийстве и сопротивляется брату/, борисоглебских /смерть Бориса/ и "Повести об убийении Андрея Боголюбского" /князь Андрей знает о заговоре, но не предпринимает мер против врагов/<sup>36</sup>.

Но сюжетный мотив непротравления и добровольной смерти не был обязательным для "повестей о княжеских преступлениях", в героях которых летописцы видели "потенциальных" святых: в "Рассказе о преступлении рязанских князей" и в истории убийения Глеба этого мотива нет. Факультативны и мотивы любви к убийцам и всепрощения и кноти князя-жертвы. Общее и для собственно житий князей-страстотерпцев, и для "повестей о княжеских преступлениях" основание для прославления князя как святого заключается в неожиданном и вероломном убийении князя, как правило, его родственниками или приближенными. Вероломное убийство невинного князя в некоторых текстах, как в "Рассказе о преступлении рязанских князей", – это вообще единственное основание для отношения к князю как к "потенциальному" святому.

В вацлавской и борисоглебской агиографии в наиболее полном и разработанном виде воплощена схема "повести о невинном убийении князя", общая для житий князей-страстотерпцев и "повестей о княжеских преступлениях". Соппадающие элементы "сюжета" произведений в Вячеславе и Борисе и Глебе – совещание князя-врага и приближенными, злыми советниками – нападение убийц на князя на чужой для него территории – гибель князя на рассвете, в которых Н.Ингхэм видел вероятные вкрапления фрагментов вацлавских текстов в борисоглебские, восходят к архетипической схеме "вероломного убийства" и вполне могли бы зародиться в чешских и русских произведениях самостоятельно /ср. сходную "матрицу" в фольклоре/. В архетипе чешских и русских произведений об убийении князей заложена поэтика контраста и полной смены знаков /а также установления новых, противоположных отношений между знаками и означаемыми/ в процессе развертывания текста. Друг, подданный, брат

оказываются злейшими врагами, их любовь — лицемерием; место радости и мира — сценой кровавого преступления. Убийство происходит на рассвете, мрак на земле рассеивается, но в первых утренних лучах угасает святой<sup>38</sup>, душа его /свет/ восходит к Богу, а над упавшим телом загорается свеча или лампада. В полном виде почти все эти мотивы содержатся только в житиях Вячеслава, но наиболее искусно некоторые из них "разыграны" в "Сказании о Борисе и Глебе". Борис и Глеб погибают в пустынных местах, на пути к Киеву, гордому-центру Русской земли<sup>39</sup>, в котором вступил на престол же-брат и же-князь Святополк. Движению, пути, который проходят святые /и в прямом, и в переносном смысле слова: в пути они, особенно Борис, приготавливаются к смерти/ соответствует неподвижность, "скованность" Святополка. Борис и Глеб отдалены друг от друга /Святополк — между ними/, но "в центре" над ними — Бог и их отец Владимир, "через которых" святые и обращают друг к другу свои речи. Совершается злодейство, и приходит возмездие: теперь Святополк в движении, но не спокойном и медленном, как святые. Он бежит из Киева, "никем не гоним" и умирает "в пустыне меж Чехи и Ляхи"/4; 296/<sup>40</sup>. Победитель Святополка и брат Бориса и Глеба Ярослав Кудрый вступает на золотой киевский престол. Тела Бориса и Глеба переносят в вышгородскую церковь св.Василия /Василий — христианское имя их отца/. Знаки и вещи приходят в<sup>41</sup> соответствии друг другу. *Status quo* восстанавливается.

История вероломного убийства, создающая ситуацию "смены знаков" и контраста беззащитности и прикрытой лицемерием злобы, лежит в основе "повести о невинно убиенном князе", потенциально способной превратиться /и превращающейся/ в житие. Стремление князя пострадать, мотивы братской любви к убийцам усиливают мартирологическое начало в таких текстах, но не является обязательными для них. "Повесть о невинно убиенном князе" составляет своеобразный протожанр житий князей-страстотерпцев и "повестей о княжеских преступлениях"<sup>42</sup>: агнобиографические тексты отличаются большей структурированностью, соотносительностью с библейскими архетипами /убийство Авеля Каином, крестная смерть Христа/; в "повестях о княжеских преступлениях" эти черты ослаблены<sup>43</sup>.

С точки зрения поэтики, жития князей-страстотерпцев гораздо ближе к "повестям о княжеских преступлениях", чем к другим видам

княжеских житий /собственно мученическим, "воинским" и т.д./. Княжеские жития /кроме преподобнических, для которых княжеский сан святого может быть не существен/ роднит не сходство нарративной структуры, а фигура князя, ее особый семантический ореол /см. об этом выше/. Соответственно, можно говорить о агнографии князя-страстотерпца как о житийном "поджанре", существующем в двух разновидностях - мартирия /"Востоковская легенда" и "Минейная редакция" жития Вячеслава и "Сказание о Борисе и Глебе"/ и собственно агнобиографии /"Чтение о Борисе и Глебе" Нестора/. Вместе с тем, в отличие от других житийных "поджанров" /преподобнических, миссионерских житий/, тексты о разных князьях-страстотерпцах отличается меньшая вариативность. Строго говоря, жития князей-страстотерпцев не поддаются однозначному определению в категориях агнографического жанра.

"Повесть о княжеских преступлениях" относится к житию князя как "заготовка" к "чистовому тексту" /ср. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского и ее так называемую "церковную переделку"/.

Дополнительным архетипическим мотивом повестей о невинно убиенном князе являются реминисценции из Книги Иова. Они присутствуют в "Сказании о Борисе и Глебе" /57; 14-15/, имя Иова вспоминают князь Игорь Ольгович /77; 350/ и Андрей Боголюбский /53; 330/. В свете сопоставления с Иовом предсмертные страдания и гибель князя предстают испытанием праведника.

Невинно убиенный князь почитался и как до срока взятый Богом /что свидетельствовало об особой праведности/, и как чистая яная жертва; почитался он и за "сораспятие" Христу, как исполнивший завет Спасителя. Но основной, общий для всех "повестей о невинном убиении", мотив был несколько иным - князь-страстотерпец прославлялся просто "за" совершенное над ним злодейское убийство<sup>44</sup>/см. "Повесть об убиении Андрея Боголюбского"/53; 328/. Одна лишь проливаемая кровь князя свидетельствует о нем как о страстотерпце Христовом. И подобно Христу, Андрей Боголюбский умирает за людей /русский народ/ /53; 330/<sup>45</sup>.

В восприятии мученической смерти князя, возможно, содержатся рудименты языческого представления об искупительной силе особо ценной жертвы, приносимой богам<sup>46</sup>. Но в основном это восприятие порождено христианскими воззрениями. Сверхстрадание, переживаемое князем перед смертью, очищает его душу и помыслы, и за

муку свою он и его народ получают благодать от Бога. /Князь, как бы воплощающий в себе полноту жизни своего рода и подданных, подобен Христу, который заключает в себе все человечество/.

В ситуации невинного убийства, как она обрисована в древнерусских памятниках, не так значима личность князя-жертвы /он может быть фигурой пассивной, — ср. убитых князей в "Рассказе о преступлениях..."/, как его антагонисты. Убиваемый как бы принимает на себя накопившийся в мире "разряд" зла.

В "Сказании" и "Чтении" о Борисе и Глебе, в частности, в вацлавских житиях князя-страдальца последовательно соотносятся с библейскими прообразами и изображены как христиане, безропотно отдающие себя на смерть, чтобы не поднять руки на старшего брата и не пролить крови своих врагов и подданных. Для семантического каркаса "повести о невинно убиенном князе" достаточно было лишь "семантического ядра" — вероломного, жестокого убийства безвинного правителя. История убийства невинного князя была отрефлексирована составителями борисоглебских произведений, что, кстати, позволило последующим книжникам при написании "повестей о княжеских преступлениях" не развертывать систему собственно христианских мотивов при изображении заклания князей, а просто называть имена Бориса и Глеба как эмблемы святого князя-страстотерпца. У истоков борисоглебских житий стояли славянские /чешского происхождения/ агиобиографии князя Вячеслава-Вацлава. Воздействие вацлавских житий на русскую письменность было облегчено тем, что в основе и чешских, и русских произведений лежал единый архетип — "повесть о убийстве невинного князя", — благословенного правителя, страстотерпца, святого.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. об этом /1; 22-30/. Особое место занимает книга Н.Н.Ильина, предположившего, что "Сказание о Борисе и Глебе" создано в результате простого "переписывания" вацлавской агиобиографии. Среди ученых эта гипотеза принята не была, как недостаточно аргументированная. См., впрочем, положительную рецензию О.Кралака /3/, присоединившегося к некоторым положениям книги Н.Н.Ильина.
2. Церковнославянские и древнерусские тексты воспроизводятся в упрощенной орфографии: "ъ" заменяется на "е", "ь" на конце слов в слабой позиции опускается.



3. Речь идет об идее подчинения младших князей старшим. См. об этом в статье /8; 87-91/.

4. См. о непродуктивности жанрового подхода к изучению древнерусской словесности /11/, а также /12; 24-25/, /13; 265/, /14/, /15/, /16/.

5. Случай Вячеслава упомянут Г.П.Федотовым, но мотива добровольного страдания Г.П.Федотов не нашел ■ его мученичестве. На самом деле, в большинстве житий /"Легенда Никольского", "Crescente fide", легенды Кристиана, Гумпольта, Лаврентия из Монте-Кассино/ этот мотив присутствует.

6. Хронология гипотетического проникновения борисоглебских житий на Запад, предложенная В.Круговым, сомнительна. Он исходит из предположения, что жития могли стать известны в Чехии и Западной Европе еще до разделения церквей в 1054 г. Однако канонизация Бориса и Глеба на Руси /ее история относится к числу "темных мест"/, согласно последним исследованиям /23/; /24; 366-377/, состоялась в 1072 г. или даже на 10 лет позднее /25/. До этого можно говорить определенно только о местном почитании.

7. Обзор работ на эту тему см. ■ /12/.

8. Ср., однако, мнение М.Чернявского о почитании князей и царей московского периода как святых /27; Р. 29-34ff/.

9. Исключение - царевич Димитрий. Однако Димитрий почитался - независимо от конкретных политических мотивов канонизации - прежде всего как невинно убитый отрок. Не принадлежит к числу князей св.Меркурий Смоленский /впрочем, в так называемой "Китежской легенде" он назван князем/. Подвиг Меркурия - подвиг не страстотерца, а защитника христианского народа и города.

10. О сакрализации фигуры царя на Руси см.: /28/. См. также: /22/, /30/.

11. Это естественно уже хотя бы потому, что домосковская Русь не была монархией в собственном смысле слова /независимо от того, носили ли киевские князья титул "царя", как полагает, ■ честно-сти, I.А.Рыбачев /31; 62-64, 144-145/; или слово "царь" не было устойчивой титулатурой/.

12. Употребление слова "личность" по отношению к замовосприимчивому средневекового человека может показаться не очень удачным. Однако "личность" - категория, обязанная своим возникновением христианству.

13. В так называемой "Минейной редакции" жития Вячеслава, вторичной по отношению к "Востоковской легенде" /22; 943/ и, вероятно, созданной на Руси /1; 60/ пострижины Вячеслава поняты как обряд интронизации /1; 60-61/, хотя о настоящей интронизации Вячеслава сообщается ниже. Имена праведников — праотцов Авраама, Исаака и Иакова и особенно императора Константина и императрицы Елены, перечисляемые в формуле епископского благословения /1; 61/, входили в семантический архетип князя-правителя на Руси. Впрочем, возможно, этот эпизод "Минейной редакции" восходит к чешскому протографу, в данном случае отличающемуся от "Востоковской легенды".

Сходный мотив есть ■ в латинской легенде Лаврентия о св. Вячеславе /23; 28-29/. У Лаврентия, правда, описывается крещение, но есть достаточные основания для предположения, что агиограф, не знакомый с обрядом пострижины, встретив его описание ■ своем источнике /близком к "Востоковской легенде"/, понял так, что речь идет о крещении. См. /34; 642-645/.

14. Ср. образ княжеской братской свечи в речи Льва Даниловича Галицкого /Ипатьевская летопись под 1288 г./ и в духовной грамоте Симеона Гордого.

15. Ср. о религиозном, сакральном смысле обряда пострижения "первых волос" у ребенка в Древней Руси /25; 168/.

16. Об этой борьбе см. особенно /45/. О религиозно-культурном смысле полемики с Византией о христианском признании Руси см. также /46/.

16<sup>а</sup>. Н.К.Никольский бездоказательно усматривал в словах летописи "И живяше Володимер по устроенью отцю и дедню" свидетельство, что Святослав и Игорь были христианами; по мнению исследователя, приверженность Владимира "устроению" отца и деда — язычников была бы невозможна. На самом деле, выражение это означает лишь "юридическую преемственность": "по обычаю отца и деда".

17. Мотив пира встречается в вацлавских житиях. В "Легенде Никольского" ■ в легенде Гумбольта предсмертный пир Вячеслава приобретает характер литургического символа. О литургической и христологической символике образа Вячеслава в вацлавской агиографии см. /50/ и /9/. Сближение евхаристической трапезы-причащения, Тайной вечери и княжеского пира прослеживается в некрологе князя Василья Ростовского /Лаврентьевская летопись под 1288 г./: "Кто же

служил ему, и от той рати кто его остался, и кто его хлеб и чашу пил, тот, по его животе, не можаше служить ни единому князю за его любовь /51; 170/. Впрочем, Василек, убитый иноверцами за отказ отречься от Христа, соижен со Спасителем как мученик за веру/. Генетически общая пировальная чапа была предметом языческого ритуала /52; 467-468/.

16. Ср. описание княжеских пиров в значительно более позднем памятнике - сокращенной редакции жития князя Константина Муромского и его сыновей Михаила и Федора /князь Михаил - также и мученик за веру - погиб в сражении с язычниками/, - составленное на основе "Памяти и похвалы князю Владимиру" /54; 103, второй паг./.

19. С этой точки зрения, дополнительный смысл приобретает в "Слове о законе и благодати" митрополита Илариона противопоставление Ветхого завета Новому.

20. Пример христианского освящения пира мы находим на Руси позднее, в братчинах купеческого братства новгородской церкви Ивана на Споках. Интересно, что инициатором организации Ивановского братства /в 1135-1136 гг./ был князь, Всеволод Мстиславич.

21. Б.Н.Флоря /7; 95/ обратил внимание на существование "тройной" иконы /с изображением Бориса, Глеба и Владимира/, написанной в XVI в. Включение Владимира в борисоглебскую иконографию было связано с восприятием его как самодержца, царственного прародителя русских государей, собственника византийских императоров: не случайно появление такой иконы именно в "самодержавном" XVI веке. Борис и Глеб, более, чем их отец, почитаемые на Руси, на "роль" "государственных" святых "не подходили".

22. См. так называемое "Слово о князьях" /XII в./ - слово на день перенесения мощей Бориса и Глеба, прославляющее кротость и беззлобие князя Давыда Святославича, смерть которого Бог прославил чудесами /52; 379-344/.

23. Ипатьевская летопись под 1289 г.

24. Р.Гиккио определяет начальные слова "Сказання" - "Род правных благословитися, - рече пророк, и семя их в благословении будет" /4; 278/, цитату из Псалтыри /III; 2/ как "ключевую фразу", "лейтмотив" /57; 15/.

25. См. /58; 268-269/, /59; 140/; /60/.

26. Ср. также культ св. Олава, "вечного короля" Норвегии, также правителя-"страстотерпца" /см. описание его гибели в "Passio et miracula beati Olavi" и Хронике Ада-

ма Бременского/.

27. Славянофильская идея о служении царя земле и о власти как бремени восходит к древнерусской княжеской агиографии, в крайней мере, типологически.

28. См. об архетипичности "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе /62/ и /57, 13-16/. О библийских цитатах в летописной повести о Борисе и Глебе см. /63; 84, 95/.

29. См. /64; 105-106/.

Включение борисоглебских текстов в Паремий могло объясняться и тем, что Русь ощущала свою историю /и вообще христианскую историю/ как священную, подобную ветхозаветной израильской и иудейской, но "превосходящую" их. Ср. противопоставление Ветхого и Нового заветов в "Слове о законе и благодати". 30. Термин Д.С.Лихачева /42; 331-353/, /65; 66/. По его мнению, к "повестям о княжеских преступлениях" может быть причислено также "Сказание о Борисе и Глебе"/. Его отличие от традиционных форм агиографии - жития и мучим - Д.С.Лихачев объясняет тем, что "Сказание" "с самого начала было деформировано" политической тенденцией /65; 66/. На мой взгляд, можно говорить скорее о противоположной тенденции - подчинении нежитийной, "летописной" повествовательной основы церковной литературной традиции. Я не касаюсь крайне сложного вопроса о соотношении летописи и "Сказания". Большинство ученых считают первичным летописный текст, хотя существует и противоположное мнение / /2/, /3/, /66/ /. Считаю, что реальные связи летописи и "Сказания" вряд ли могут быть сведены к воздействию одного произведения на другое /37/. Ср., впрочем, утверждения А.Гоппа, отрицающего существование несохранившихся памятников о Борисе и Глебе /68/.

Включение в "Сказание" рассказа о битвах Ярослава со Святополком, вероятнее всего, объясняется "подражанием" ветхозаветным историческим книгам /например Книгам Царств/. Помещение фрагментов из "борисоглебских текстов" в Паремий как судно бы подтверждает это предположение.

31. Интересно, что "Повесть об убийстве Андрея Боголюбского", как показал Г.Ю.Силипповский /69/, испытала влияние вацлавской агиографии.

32. К житиям князей-страстотерпцев и "повестям о княжеских преступлениях" примыкает "Житие Михаила Тверского"; но в нем присутствует особенный мотив – самопожертвование во имя спасения своей земли.

33. См. /51; 128/.

34. Мотив искупления грехов собственной кровью содержится и в рассказе Лаврентьевской летописи под 1238 г. об убийстве татарами захваченного в плен князя Василька Ростовского /51; 144/. Характерно, что в прославлении Василька как "потенциального" святого использовано сравнение с Андреем Боголюбским. Хотя Василек и погиб от рук иноверцев, отказавшись отречься от Христа, его некролог – не похвала мученику за веру, а похвала невинно убиенному, страстотерпцу. Устойчивая парадигма "убийства князя-страстотерпца" оказалась сильнее.

35. Ср. соответствующие эпизоды в "Востоковской легенде" /1; 37/. "Легенде Никольского" /1; 81-82/, у Гумпольта, автора "*Cruciate fide*", Лаврентия и в легенде Кристиана /70; 160, 177-178, 219/. Характерно, что большинство ученых / /32/, /61; 186-191/, /71/. /72/, /73/ / считают "Востоковскую легенду" первичной по отношению к другим вацлавским памятникам.

Добавлю, что сюжетный мотив непротивления убийцам отсутствует, например, и в агиографии англосаксонского короля-страстотерпца Эдуарда Мученика "*Passio Sancti Edwardi, regis et martyris*" /74; 4/.

36. Я не касаюсь вопроса, является ли сообщение, что князь Андрей знал о готовящемся покушении на его жизнь и не принял ответных мер, "агиографической" вставкой в летописный текст. Если это и вставка, важно, что редактор не считал ее неорганичной. Впрочем, все анализируемые мною фрагменты есть и в Лаврентьевской летописи /75; 368-369, второй паг./.

37. Между прочим, А.А.Шахматов предполагал существование устной легенды об убийстве Бориса, отразившейся в рассказе летописи и "Сказания" о двух варягах-убийцах /41; 33-38/.

Наблюдения Дж.Ревелли, выделявшей совпадавшие ситуации в вацлавской и берисоглебской агиографии и интерпретировавшей эту

близость как свидетельство воздействия житий чешского князя на русские памятники /76/, вряд ли обосновывают такие выводы исследовательницы: почти все отмеченные ею сходные фрагменты — "общие места", топоры житийного жанра /исключение, может быть, мотив бегства за пределы страны и /или гибели убийц страстотерпца/.

38. Сходным образом, на рассвете, уходит и князь Владимир Засилькович в Волинской летописи /Ипатьевская летопись под 1289 г./; он не страстотерпец, умирает от болезни, но для летописца — святой. См. /51; 406/.

39. О восприятии Киева как центра русской земли см. /46; II-20/; ср. /77; 140-142/.

40. Выражение "между Чехи и Ляхи" может быть истолковано не как указание на конкретное место, а как поговорка, означавшая "нигде", "в неизвестной земле", "в пустом, выморочном месте". См. /44; 46/.

41. В "Повести об убийстве Андрея Боголюбского" семантической "переоценки" подвержены даже отдельные предметы /свеча/. Сначала рассказывается о возжигаемых князем свечах перед образами в церкви, вслед за тем описываются убийцы, со свечой в руках ищущие раненого князя. Свеча князя Андрея — истинная, богоугодная; свеча убийц — "лжняя", "анти-поминальная".

42. Семантическая "сила", продуктивность схемы "повести о невинно убиенном князе" засвидетельствована не только воздействием этой схемы на летописные рассказы об убийстве князя татарами и "вытеснении" более адекватной для такого случая формы мученичества /см. выше о Васильке Ростовском/. Показательно, прежде всего, что гибель князя в открытом бою с явным врагом /с "чужими"/ не создавала ситуации "невинного убийства" и не вызывала появления посвященных ему житий. Ср. многочисленных русских князей, погибших в битвах с татарами во время нашествия Батия, — канонизированы из них были лишь немногие и спустя несколько веков, в XVI и XVII столетиях, причем основанием для канонизации /по крайней мере, главным/ могло быть обретение мощей, а не гибель в бою с иноверцами.

43. Можно предположить, что авторы "повестей о княжеских преступлениях" ощущали недостаток канонических оснований для отношения к убитым князьям как святым. Составитель "Повести

об убиении Андрея Боголюбского", вероятно, искал такие основания в библейских и святоотеческих /цитата из Агапита, приписанная Иоанну Златоусту/ текстах, говорящих о необходимости повиновения властям и о князе как истребителе неправды /53; 334/.

О княжеских житиях, в том числе вацлавских и борисоглебских, см. также /79/ и /80/.

44. Интересно, что в проложных житиях Бориса и Глеба мотивы непротивления убийце и брату Святополку и стремления пострадать как мученики Христовы ослаблены или отсутствуют /81; 95-100/.

45. В так называемой "церковной передержке" /списки XVI-XVII вв./ "Повести об убиении Андрея Боголюбского" мысль о пролитии Андреем крови за свой народ была изъята /54; 89 второй паг./, - возможно, из-за ее канонической сомнительности или несоответствия контексту /Андрей Боголюбский не принимает смерть за своих подданных, а гибнет в результате заговора/.

46. Показательная интерпретация Е. Рейсманом убийства Глеба как ритуального /82/.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Сказания о начале чешского государства и древнерусской письменности. Предисловие, комментарии и перевод А.И. Рогова. М., 1970.

2. Ильин Н.Н. Жетонская статья 6523 года и ее источник /опыт анализа/. М., 1957.

3. Kralík O. Nové práce o Povesti vremenných let // Československá rusistika 1961. n 3. №. 173-179.

4. Памятники литературы Древней Руси. XII-начало XII века. М., 1978.

5. Inghem N. Czech Hagiography in Kiev. The Prisoner Miracles of Boris and Gleb // Die Welt der Slaven. 1965. n 10. S. 166-182.

6. Matheuserová S. Cestami století: Systemové vstupy v dějinách ruské literatury. Praha, 1981 (Acta Universitatis Carolinae. Philologica Monographia. XC1-199 6).

7. Florja B.N. Václavská legenda a borisovsko-glebovský kult (shody a rozdíly) // Československý časopis historický. 1978. Ročník. XLVI. n 1. S. 82-95.

8. Лихачев Д.С. Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI-XIII веков // ТОДРП. Т. X. М.-Л., 1954. С. 78-91.
9. Ingham N. The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity // *Medieval Russian Culture*. Berkeley-Los Angeles, 1984 (California Slavic Studies. Vol. 12).
10. Picchio R. Principles of Comparative Slavic-Roman Literary History // *American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists*. Vol. 2. Columbus, Ohio, 1978.
11. Ingham N. Narrative Mode and Literary Kind in Old Russia. Some Theses // *Gattung und Narration in der Alteren Slavische Literaturen*. Berlin-Wiesbaden, 1987. S. 173-184.
12. Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb. A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, Ohio, 1969 (UCLA Slavic Studies. Vol. 19).
13. Picchio R. The Impact of Ecclesiastic Culture on Old Russian Literary Techniques // *Medieval Russian Culture*. P. 247-279.
14. Lenhoff G. Categories of Medieval Russian Writing // *Slavic and East European Journal*. 1987. Vol. 31. P. 259-271.
15. Lenhoff G. Toward a Theory of Prolegomenes in Medieval Russian Letters // *The Russian Review*. 1984. Vol. 43. P. 31-54.
16. Seemann K.-D. Genres and the Alterity of Old Russian Literature // *Slavic and East European Journal*. 1987. Vol. 31. P. 246-258.
17. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990 /перв. изд.: Париж, 1936/.
18. Fedotov G.P. The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. 10th to 13th Centuries. 2nd ed. N.Y., 1962.
19. Отец Иоанн /Кологривов/. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1981.
20. Топоров В.Н. Идея святости в Древней Руси: вольная жертва как подражание Христу - "Сказание о Борисе и Глебе" // *Russian Literature*. Vol. XIV-1. 1 January 1989. Special Issue. The Millenium of Christianity in Russia-III. P. 1-102.
21. Ingham N. The Sovereign as Martyr, East and West // *Slavic and East European Journal*. 1973. Vol. 17. P. 1-17.
22. Krugovoj G. A Motif from the Old Russian Vita Sanctorum



in Arthurian Romance // Canadian Slavonic Papers. 1973.

Vol. 15. P. 351-374.

23. Алешковский М.И. "Повесть временных лет": судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971.

24. Porra A. "Opowieść o mesce i cudach Borusa i Gleba": Okoliczności i czas powstania utworu // Slavica Orientalis. 1969. Vol. 18. n 3-4. P. 267-292; 359-382.

25. Ужанков А.Н. К вопросу о времени написания "Сказания" и "Чтения" о Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы: XI-XIV вв. Сб. 5. М., 1992. С. 370-412.

26. Дмитриев Л.А. Литературные повести русского Севера как памятники литературы XIII-XVII вв. Л., 1973.

27. Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. New Haven, 1961.

28. Лизов В.М., Успенский Б.А. Бог и царь. Семантические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблема переводимости. М., 1987.

29. Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции нового монарха // ТОДРЛ. Т. XXXVII. Л., 1983. С. 54-78.

30. Успенский Б.А. Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 201-235.

31. Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки. М., 1984.

32. Wéingardt M. První české-církevnísl-ovanská legenda o sv. Václavu // Svatováclavský sborník. V Praze, 1934. D. I. S. 863-1088.

33. Laurentius monachus Cassinensis, archiepiscopus Amalfitanus. Opera. Weimar, 1973 (Monumenta historiae Germaniae. Vol. 7).

34. Těštilík D. Václav a Berengář. Politické pozadí postřížin sv. Václava roku 915 // Český časopis historický. 1991. Ročník 99. n 5-6.

35. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. /Реликты язычества в восточнославянском культе Никола Мирликийского/. М., 1982.

36. Якобсон Р.О. Основа славянского сравнительного литера-

туроведения /1953/ // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С. 23-79.

37. Якобсон Р.О. Русские отголоски древнечешских памятников о Людмиле // Культурное наследие Древней Руси: Истоки, становление, традиции. М., 1976. С. 46-50.

38. Dvorník P. Les bénédictins et la christianisation de la Russie // L'Eglise et les Slaves. Vol. 2. Chevetogne, 1954.

39. Кралик О. Privilegium moravienais ecclesie // Byzantino-slavica. 1940. Vol. XXI. n. 2. P. 219-257.

40. Кралик О. "Повесть временных лет" и легенда Кристиана о святых Вячеславе и Людмиле // ТОДРЛ. Т. XIX. М.-Л., 1963. С. 177-207.

41. Шахматов А.А. Разыскания в древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908.

42. Лихачев Д.С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. Л., 1947.

43. Лихачев Д.С. "Повесть временных лет" // Лихачев Д. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1973. С. 22-110.

44. Флоровский А.В. Чехи и восточные славяне: Очерки по истории чешско-русских отношений /X-XVIII вв./. Т. I. в Праге, 1935 (Praze slovánskeho básta v Praze. Sv. XIII).

45. Прицелков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X-XII вв. СПб., 1913.

46. Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа - "Слово о законе и благодати" в древнеклевские реалии // Russian Literature. Vol. XXIV-1. 1 July 1988. Special Issue. The Mil-lenium of Christianity in Russia-II.

47. Никольский Н.К. "Повесть временных лет" как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: к вопросу о древнейшем русском летописании. Вмш. I. Л., 1930 /Сборник по русскому языку и словесности. Т. 2. Вмш. I/.

48. Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Paris, 1959. Т. 1.

49. Vlasto A. The Entry of Slavs into Christendom. Oxford, 1971.

50. Грихин В.А. Проблемы типологического и исторического

изучения жанра древнерусской агиографии // Методология литературоведческих исследований: Статьи о русской литературе. Прага, 1982. С. 49-64.

51. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. М., 1981.

52. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

53. Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.

54. Серсбрянский Н.И. Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915.

55. Зимин А.А. Память и похвала Иакова Мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку // Краткие сообщения Института славяноведения. Вып. 37. М., 1963. С. 66-75.

56. Комарович В.И. Культ рода и земли в княжеской среде XI-XIII вв. // ТОДРК. Т. XVI. М., 1960. С. 84-104.

57. Fischic B. The Function of Biblical Thematic Chas in the Literary Code of 'Slavia Orthodoxa' // Slavica Hierosolymitana. Vol. 1. Jerusalem, 1977. P. 1-31.

58. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

59. Пресняков А.Е. Лекции по русской истории. Т. I. М., 1938.

60. Шапов Я.Н. "Священство" и "царство" в Древней Руси в теории и на практике // Византийский вестник. Вып. 50. М., 1989. С. 131-138.

61. Kralik O. Kosmova kronika. Praha, 1968.

62. Фрейданк Д. Повторы и их функции в "Чтении о Борисе и Глебе" // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 57-67.

63. Данилевский И.Н. Библицизм "Повести временных лет" // Герменевтика древнерусской литературы: X-XVI вв. Сб. 3. М., 1982. С. 75-103.

64. Соболева Л.С. Паремийные чтения Борису и Глебу // Вопросы истории книжной культуры: Сборник научных трудов. Вып. 19. Новосибирск, 1975. С. 104-123.

65. Лихачев Д.С. Система литературных жанров Древней Руси /1963/ // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 57-78.

66. Kralik O. Vstah Povesti vremennych let k legende o Borisu a Glebovi // Československá filistika. 1967. n 12. S. 99-102.

67. Ранчин А.М. К вопросу о текстологии Борисоглебского цикла // Вестник МГУ. Сер. IX. Филология. 1987. № I. С. 73-80.

68. Poppe A. La naissance du cult de Boris et Gleb // *Cahiers de civilisation médiévale*, X-e - XII-e siècles. Poitiers, 1981. A-24. P. 29-54.
69. Филипповский Г.Д. "Повесть об убоении Андрея Боголюбского" и русско-чешские литературные связи раннего периода // *Česko-slovenská rusistika*. 1986. Яюн. 31. n 1. S. 11-17.
70. *Fontes rerum Bohemicarum*. Vol. 2. Praha, 1872.
71. Konzal V. První s-lovanská legenda vládvavák a její "Sitz im leben" // *Studia mediaevalia Pragensia-I*. Praha, 1988. S. 113-127.
72. Slavik J. Svätý Václav a ras pecatku krest'anstvu u Slovanu // *Slovanský prehled*. 1929. n 5-7.
73. Slavik J. Svätý Václav a slovanské legendy // *Сборник статей, посвященных Павлу Николаевичу Милкову*. 1859-1929. Прага, 1929.
74. Edward, King and Martyr. Ed. by Ch.Fell. Leeds, 1971.
75. Полное собрание русских летописей. Т. Iг М., 1962.
76. Revelli G. La legenda di San Venceslao e lo "Skazanie o Borise i Glebe": Alcune osservazioni sui rapporti agiografici medioevali // *Ricerche Slavistiche*. Vol. XLIX-XL. 1992-1993/1. P. 209-247.
77. Лебедев Л., протокер. Богословие русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-XVII веков // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989.
78. Полное собрание русских летописей. Т. 2, М., 1983.
79. Ingham W. The Limits of Secular Biography in Medieval Slavic Literature, Particularly Old Russian // *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*. The Hague-Paris, 1969. Vol. 2. P. 189-192.
80. Ingham W. Genre Characteristics of the Kievan Lives of Princes in Slavic and East European Perspective // *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*, Columbus, Ohio, 1983. Vol. 2. P. 223-237.
81. Жития свв. мучеников Бориса и Глеба и службн им. Приготовил и печата Д.И.Абрамович. Пг., 1916 /Памятники древнерусской литературы. Вып. 2/.
82. Reisman E. The Cult of Boris and Gleb: Remnant of a Varangian Tradition? // *The Russian Review*. 1978. Vol. 27. n 2. P. 141-157.

\* КНЯЗЬ ГЛЫБ АНДРЕЕВИЧ, ЕГО ГРОМНИЦА И "ЛИТИЕ"

Религиозно-церковные материалы (жития святых, синодики, надписи на стенах храмов и т.п.) представляют собой существенные и дополняющие летописные известия источники при изучении истории Древней Руси.

В летописях, сохранившихся до настоящего времени, упоминаются три сына владимири-суздальского князя Андрея Бряевича Боголюбского.

Старший сын Изяслав Андреевич впервые упомянут в летописи в 1159 г., когда он во главе ростовской и муромской дружин ходил в поход против Святослава Ольговича и Святослава Всеволодовича. Спор удалось закончить миром, и Изяслав вернулся в Ростов к отцу. В 1164 г. во главе с отцом Изяслав ходил в успешный поход на Волжскую Болгарию. В 1165 г. Изяслав Андреевич скончался и 11 октября был погребен в Успенском соборе во Владимире<sup>1</sup>.

Истислав Андреевич в 1168 г. jointly возглавил поход коалиции князей, посланных Андреем Боголюбским на Киев против киевского князя Истислава Изяславича. Киев был захвачен и разграблен. В 1168 г. князь Андрей отправил Истислава во главе своих дружин и дружин союзных князей на Новгородскую землю. В 1171 г. у Истислава Андреевича родился сын Василий. В 1172 г. jointly по приказу отца Истислав отправился в поход на волжских болгар. В 1173 г. 26 марта Истислав Андреевич скончался и был погребен в Успенском соборе во Владимире<sup>2</sup>.

В 1174 г. "Новгородци послаша к Андрею князю, и вѣда им дѣти свое Гирга, и приима и с честию". После убийства князя Андрея 11 июня 1175 г. во Владимире на вече собрались представители городов и дружинники "и рече: "...князь нашъ оубѣиъ, а дѣтей оу него нѣту, синоукъ его в Новѣгородѣ....", а новгородци — "выведоша из Новѣгорода князи Гирга Андреевича". Последний раз летопись сообщает о Юрии Андреевиче в 1176 г., когда в Кучково (т.е. в Москве) он с владимирцами встречал своего

дядю Михаила Юрьевича, прибывшего из Южной Руси на владимиро-суздальское княжение<sup>3</sup>.

Согласно летописным известиям, у князя Андрея была также одна дочь. ■ 1158 г. черниговский князь Изяслав Давыдович сватал у Андрея Юрьевича дочь за своего племянника Святослава Владимировича, княжившего, в г. Вжики. Позднее, осажденный врагами в своем городе, Святослав Владимирович ожидал "помочи от Изяслава от стрия своего и от тастя своего от Андрея"<sup>4</sup>.

В 1548-1553 гг. город Владимир неоднократно посещал царь Иван Васильевич Грозный. Вероятно, в это время был издан указ о поминовении погребенных в Успенском соборе князей и священнослужителей.

"По Государеву, Цареву и Великого князя Иоанна Васильевича всем Русии указу по книгамъ лѣти понахиды архимандриту и попомъ и діакономъ и протопопу Пречистенскому... По великомъ князѣ Андрѣ Боголюбскомъ въ годъ 2 понахиды, одна на убїение его Илия въ 29 день, а другая ноябрь 30 дня на память апостола Андрея Первозванного...

Великаго князя Андрея Боголюбскаго по дѣтяхъ по одной въ годъ.

По князѣ Изяславѣ Сентября 28 дня.

По князѣ Мстиславѣ Марта въ 28 день.

По князѣ Глебѣ Июля в 24 день"<sup>5</sup>.

■ этом указе впервые упоминается среди сыновей Андрея Боголюбского Глеб Андреевич. В рукописях, хранившихся в Успенском соборе, были, вероятно, записи ■ князе Глебе, и на основании этих записей исполнялись панихиды о нем.

■ сборнике Троице-Сергиевой лавры XVII в. даны описания гробниц Андрея Юрьевича и его сыновей Изяслава, Мстислава и Глеба. Над гробницами Изяслава и Мстислава были надписи: "Моги благоутрнаго Великаго князя Изяслава Андреевича..."; "Моги благоутрнаго Великаго князя Мстислава Андреевича...". В этом сборнике описывается и князе Глебе, "нетленные моги которого почивают... онъ видимъ и покланяемъ всеми, погребальная же не истѣ. но вся аки нова"<sup>6</sup>.

Моги Андрей Юрьевич и Глеба Андреевича были открыты в 1702 г. и погребены на вскрытии первые 15 октября, а вторые — 30 ноября. Произошла канонизация святых Андрея Юрьевича и Глеба Андреевича. Празднество совершалось первому 4 июля, а второму — 29 июля, по рукописным книгкам. Были написаны церковные жития новых святых. При Екатерине II Успенский собор был отремонтирован и 25 мая 1774 г. был освящен. При освящении собора северный придел храма посвящен памяти святого князя Андрея Юрьевича Боголюбского, а южный придел храма был назван в честь святого князя Глеба Андреевича<sup>7</sup>.

В летописи Боголюбова монастыря с 1158 г. по 1770 г., составленной на основании монастырских документов игуменом Аристархом в 1787-1770 гг., есть запись о князе Глебе Андреевиче.

"В лето 8883(1175)-е Великий князь Андрей Юрьевич Боголюбский сего лета иде в градъ Суздаль, да и тамо церкви святых и градъ возобновить, обветшалъ бо бѣша, и пребывающу, ему тамо, и въ то время его меньший сынъ Глебъ Андреевичъ любиньскѣ Господу отиде муніа въ 20 день, и егда увиде кончину любиньскаго своего сына великии опечалися, и поиде изъ Суздаля во Владимиръ, и съ великою горестію и слезами моги сына своего положи въ церковь Успенія Пресвѣтѣя Богородици златоверхой, послѣди же прослави Богъ угодника своего великаго князя и чудотворца Глеба Андреевича нетлѣніемъ тѣлесе, якоже нынѣ видимъ есть всѣмъ приходящимъ къ нему. Великіи же князь Андрей Георгиевичъ Боголюбскій, для утоленія печали своея, иде въ любиньскій свой градъ Боголюбовъ, и пребываше всегда при образѣ Пресвѣтѣя Богородицы, иде явился ему на томъ мѣстѣ, и не отходивше от церкви, но постомъ и молитвою пребывая день и ночь"<sup>8</sup>.

Русские историки XVIII в. В.Н.Татищев, М.М.Щербатов, Екатерина II располагали летописями, которые не сохранились до наших дней. Поэтому в их исторических трудах, имеются факты из древнерусской истории, которых нет в имеющихся в настоящее время летописях.

В.Н.Татищев в "Истории Российской" в родословнике русских князей писал о детях Андрея Бряевича: "Изяслав; умер 1165-го; Мстислав умер 1173-го; Юрий был в Новгороде; дочь Мария, супруга Святослава Владимировича цикаского, 1159-го"<sup>2</sup>.

По мнению М.М.Дербатова в князе Андрее, "было у него пять сынов:

Владимир, Мстислав, Изяслав, Георгий и Василий, из которых трое первые при жизни его скончались, а во время убийства его князь Георгий был на Новгородском престоле. В князе же Василии нигде не упоминается; и тако можем заключить, что и сей прежде отца своего в малолетстве преставился. Еще было у него две дочери..."<sup>10</sup>.

Екатерина II в "Записках касательно Российской истории": "У князя Андрея Бряевича было шесть сынов: 1) князь Изяслав, скончался мая 4 дня 1158 года, погребен в церкви святых мученик на Нерли в Кидекше. 2) Князь Юрий. 3) Князь Мстислав скончался в 1173 году Марта 28 дня, погребен во Владимире на Клязьме в церкви Святой Богородицы, у князя Мстислава было два сына: 1) Князь Ярослав. 2) Князь Василий, родился в 1171 году. 4) Князь Владимир. 5) Князь Глеб, скончался в 1175 году Июня 29 дня, погребен во Владимире на Клязьме. 6) Юрий да две дочери: 7) Княжна Ростислава, выдана в 1159 году за князя Святослава Владимировича Цикаского. 8) Княжна Мария, супруга князя Олега Святославича Северского, выдана в 1168 году, скончалась после родов в 1187 году". Выше под 1174 годом "отпустил князь Андрей Бряевич Ростовский сына своего князя Юрия в Новгород" и в 1176 г. "Князь Юрий Андреевич выехал из Новгорода"<sup>11</sup>.

Василий у М.М.Дербатова - это не сын, а внук Андрея Бряевича, родившийся, согласно летописи, в 1171 г. Георгий у М.М.Дербатова или Юрий у Екатерины II<sup>12</sup> - это летописный Юрий (Георгий), единственный из сыновей Андрея Бряевича, переживший своего отца.

Кто такой Владимир, которого М.М.Дербатов считал старшим сыном, а Екатерина II - четвертым князем Андрея? Согласно В.Н.Татищеву, в 1162 г. у Владимира Всеволодовича Мономаха родился сын Андрей<sup>13</sup>. В



1119 г. Владимир Всеволодович, ставший великим киевским князем, отправил своего сына Андрея княжить во Владимир на Волыни. В 1138 г. Ярополк Владимирович, великий киевский князь, передал своего младшего брата из Владимира Волынского в Переяславль Юный. В 1138 и 1139 гг. Андрей Владимирович закинул Переяславльское княжество от Ольговичей и их союзников - половцев. В 1141 г. Андрей Владимирович умер в Переяславле<sup>13</sup>. В летописях упоминаются два сына Андрея Владимировича: Владимир и Ярополк. В 1146 г. Владимир Андреевич стал княжить во Владимир на Волыни. В 1149 г. он принимал участие в княжеских междоусобицах в качестве союзника своего двоюродного брата Изяслава Мстиславича. В 1150 г. летопись сообщает, что Владимир Андреевич владел Белгородской землей, а в 1151 г. он владел городом Дорогобузем. В 1153 г. осенью великий киевский князь Изяслав Мстиславич послал своего сына Мстислава и двоюродного брата Владимира до Олемя, в низовьях Днепра, встретить свою невесту, которая должна была приехать "из Обез" (из Грузии) и приехала в следующем 1154 г. Когда Юрий Владимирович зимой 1154 г. стал великим киевским князем, он ходил в поход на Волынь, чтобы добыть для племянника Владимира Андреевича город Владимир на Волыни. Город Владимир занять не удалось, и Юрий Владимирович дал племяннику города Дорогобуж и Пересопницу и города по реке Горини. В 1168 г. Владимир Андреевич в составе войск под командой Мстислава Андреевича ходил в поход на Киев. В 1170 г. Владимир Андреевич умер в Дорогобузе, "и похоронен и оу святого Андрія в Клеѣ въ Янѣчиче монастыри"<sup>14</sup>.

Поэтому нельзя согласиться с Н.М.Щербатовым и Екатериной II, а также с А.Писаревым, который писал, что в Киеве в монастыре св. апостола Андрея был похоронен "Князь Дорогобужский Владимир Андреевич, сын Андрей Боголюбского, в 1170 г."<sup>15</sup>, ибо сына Владимира у Андрея Боголюбского не было.

Император Павел I с сыновьями Александром и Константином посетил в 1798 г. город Владимир. Приложившись в Успенском соборе к мощам

святого князя Глеба, император сказал: "Дети! Молитесь угоднику Божию, первые в России вижу я столь нетленные мощи". "Действительно, мощи сего чудотворца почивают столько веков в полном их составе. К удивлению, правая рука св. князя Глеба до сего времени может быть поднимается, как у живого"<sup>16</sup>.

В 1818 и 1828 гг. в Успенском соборе были построены две обложенные серебром гробницы для мощей Андрея Боголюбского и его сына Глеба. На накладных серебряных клеймах этих гробниц были сделаны надписи.

На гробнице Андрея Боголюбского на первом клейме стихотворное посвящение князю. На втором клейме надпись: "Святой Благочинный Андрей первый Брявичь Китай и Боголюбский, князь Вышеградский, потомъ Суздальский и Ростовский и наконецъ первый Великий князь Владимирский и Новгородский, или Великороссийский, родился въ Суздали 1110 года, великокняжеское титуло и престолъ принялъ и перенесъ изъ Кіева во Владимиръ съ 1157 года Мая 18 дня, владѣлъ 17 лѣтъ и 11 мѣсяцевъ и ■■ дней. 1175 года Июня на 28 число въ ночи злодѣйскими образомъ отъ Московскаго дворянина Якимъ Степанова, сына Кучки, или Кучкова, своего вурна, убитъ въ Боголюбѣ. Жилъ 65 лѣтъ, погребенъ во Владимирѣ Июля 5 числа въ соборной церкви Успенія Пресвѣтѣя Богородицы златоверхой, имъ самимъ в 1158 году заложеной и созданной съ великимъ украшеніемъ и богатствомъ, на лѣвой сторонѣ въ предѣлѣ Благочинія Пресвѣтѣя Богородицы; торжество же памяти его совершается Июля въ 4 день"<sup>17</sup>.

В летописях ничего не сообщается, когда и где родился князь Андрей. В 1197 г. Владимир Мономах женил своего сына Юрия на дочери половецкого хана Аепы<sup>18</sup>. После Ростислава Андрей был вторым сыном Юрия Владимировича. Согласно В.Н.Татищеву, Андрей Боголюбский жил 83 года и, следовательно, родился около 1112 г.<sup>19</sup>. По мнению М.П.Погодина, Андрей должен был родиться не прежде 1110 г. и, вероятнее всего, в Суздальском княжестве<sup>20</sup>.

Можно согласиться с указанием на клейме, что князь Андрей родился в Суздале в 1116 г., потому что в храмах у священнослужителей имелись записки о рождении и крещении младенцев, о бракосочетании, кончине и погребении людей, тем более таких известных, как князь Андрей Юрьевич Боголюбский.

На гробнице князя Глеба на первом клейме было стихотворное посвящение ему: "Угодниче Христовъ, / Блаженный княже Глѣбъ!" и т. д. На втором клейме надпись: "Святый Благовѣрный Великій князь Глѣбъ родился от самодержавнаго христолюбиваго Великаго князя Андрея Георгиевича Боголюбскаго въ градѣ Владимирѣ въ лѣто отъ Рождества Христова 1155, поживе въ добрыхъ своихъ подвигахъ 20 лѣтъ, преставился в 1175 лѣто, въ 20 день Июня, и погребенъ въ сей соборной церкви Пресвятыя Богородицы честнаго славнаго ея успенія златоверхія, на лѣвой стране во гробѣ каменномъ, возлѣ братіи его Няслава и Нстислава Андреевичевъ; прекохени же бывша нетѣнныя ноги его изъ каменнаго гроба въ прежнюю серебряную раку и поставлены на мѣстѣ семъ въ лѣто отъ Рождества Христова 1755, а въ сію новоустроенную серебряную - не раку прекохены въ лѣто 1816 мѣсяца Июня 20-го дня". На картине, висевшей недалеко от раки святого князя Глеба и изображавшей чудеса от святого Глеба, имелись надписи: "Чудо святого князя Глѣба 1-е. "В лѣто 1236 мѣсяца февраля 7 дня, в время раззоренія града отъ ординскаго царя Батия захвачена бысть соборная церковь, и отъ того великаго зноя во восточныхъ палатахъ той церкви затхонася преосвященный епископъ Митрофанъ и великая княгиня Агафія, супруги Великаго князя Георгія Всеволодовича, со всею фамиліею ея, святого-же Глѣба гробъ соблюдеся невредимъ, яко и самими татаромъ поднѣгнися, видѣна бо иная обходящъ огонь и окроуающъ гробъ". Чудо 2-е. "Въ лѣто 1416 мѣсяца Июля 3 дня, егда прииде внезапно безбожный царевичъ Таагчы на градъ Владимиръ, и по убѣженіи соборнаго ключара Патрикія, разграбленіе цѣрковное сокровище, усмотрѣ гробъ каменный святого Глѣба и, ния сокровену быти ту церковному богатству, повелѣ разломати гробъ святого и абые изыде отъ гроба превеликій огонь, яко и варваромъ отъ

страха омертвети". Чудо 3-е. "Въ глго 1814-е въ царствованіе Василія Иоанновича Луйскаго приступаху литовскіе люди и свои мятежники многожды ко граду, но не могоша его взяти: тогда бо явился святыи Глгоъ пономарю Герасиму, на гробѣ сѣдѣть во свѣте велиемъ, и глаголющъ тако: "не укасайся человекѣ, не предасть бо Господь градъ свой варварамъ, мы бо обладаемъ его, но иди къ протопресвитеру церкви сей и ко всему причту и повѣдай имъ азъ-же здѣ лѣдай во гробѣ семъ, повѣдаю ти, сіе" 21.

■ "Словаре историческом о святых, прославленных в российской церкви, . . .

Глгоъ Андреевичъ, благовѣрный князь, младшій сынъ в.к. Андрея крѣвича Боголюбскаго, родился, какъ нѣкоторые полагаютъ, въ 1155 г.; скончался въ цветущихъ лѣтахъ, 20 іюня 1175 г. на 20-мъ году отъ рожденія. Строгое воздержаніе и примѣрное благочестіе были отличительными свойствами сего князя. Онъ заслужилъ всеобщее уваженіе современниковъ за высокія свои добродѣтели, которое и нынѣ живо сохранилось въ чтимой мѣстно памяти сего угодирика Божія. Мощи Глгоа открыто почивають въ Владимірскомъ Успенскомъ соборѣ, въ серебряной рактѣ, сооруженной въ 1816 г." 22.

■ Библиотеке Соловецкого монастыря в сборнике житий имеется Житие Глеба Андреевича, князя владимирскаго 23. Г. Ф. Филиппов в Сводном иконописном подлиннике упомянул под сентябремъ мѣсяцемъ: "Святаго благовѣрнаго князя Глгоа Андреевича Боголюбскаго и Владимірскаго; подобіемъ младъ, ризы княжескія" 24. Среди рукописей, хранившихся в Успенскомъ соборѣ г. Владиміра, имелись:

"11) Рукописный канон Рождеству Пресвятыи Богородицы и службы святому Благоверному Великому Князю Андрею Боголюбскому и Благоверному Князю Глебу Андреевичу, а также житие князя Глеба.

12) Служба Благоверному Великому Князю Глебу Андреевичу и житие его, с описаніемъ чудес, бывшихъ у святыхъ мощей его" 25.

Среди лиц, родившихся во Владимирской земле и канонизированных церковью в качестве общерусских святых — Андрей Боголюбский, Георгий Всеволодович, Александр Ярославич Невский, Михаил Ярославич Тверской и др., фигурирует и Глеб Андреевич.

"Святой благоверный князь Глеб, сын великого князя Андрея Боголюбского, родился во Владимире 1155 года, преставился 20 лет от роду 20 июня 1175 года. Моги его обретены 30 ноября 1702 года и почивают открыто во Владимирском Успенском соборе на правой стороне в южном приделе во имя его устроенном. Моги святого, юного князя отличаются изумительной живостью: рука его свободно поднимается, гнется, наклоняется как у живого. Есть служба"<sup>26</sup>.

Г. Чижев в 1862 и 1865 гг. составил и опубликовал жития владимирских святых Андрея, Георгия и Глеба. Житие князя Глеба было составлено на основании имевшегося в Кафедральном соборе рукописного жития этого князя<sup>27</sup>.

Н. Серебрянский изучил "Житие" князя Глеба по рукописным спискам, составленным в XVIII в. Автору "Жития" пришлось писать о святом, жившем более пяти столетий тому назад и о котором не сохранилось никаких древних известий. Поэтому он мог дать только "условно-биографическую характеристику святого, скорее литературную компиляцию из стороннего житийного материала, чем церковно-историческую биографию". Дана обобщительная характеристика добродетелей святого, описаны его смерть, погребение, плач по нему жителей Владимира и проживавших там иностранцев. Приведен плач князя Андрея по рано умершему сыну: "И паде на перси его, со слезами вопиаше и рече: "и чадо мое преблагенное и возлюбленное, свѣте очю моею, почто мя такс оставил еси, родившаго отца своего? о сыне мой сладкій и любезнѣйший, драгій, свѣте очю моею, благій наказателю ко спасенію: азъ тебе всегда зря, васаляхся, яко ангела Божіа, свѣтлыа красоты лица твоего; нинѣ же кто мя утѣшитъ многостованную скорбь сердца моего сладкіа и неизреченныа любве твоеа; к тому бо уже не узрю тебе, рожденія своего

благого и любимого лица твоего и ниже насыщуся красныя твоя бесты, яко не услышу убо твѣкаго ~~слова~~ <sup>на</sup> спасеніи и благаго твоего гласа" Описаны чудеса, связанные с мощами святого.

Н.Серебрянский сделал общий вывод: "Ни одной, хотя бы и мелкой индивидуальной черты в этой биографии-характеристике мы, разумеется не найдем; нет и ни одного более или менее точного известия, в основ которого могло бы быть <sup>да</sup> древнее местное предание о святом... Но биограф не хотел ограничиться одной литературной компиляцией; он пытался сколько-нибудь обосновать свой рассказ о святом, сообщить отдельные более точные факты, даже детали из его жизни. Ценность этих биографических деталей, конечно, очень небольшая, но правдоподобности за ними нужно признать"<sup>28</sup>.

Таким образом, у Андрея Зръевича Боголюбского было четверо сыновей: Изяслав, Истислав, Глеб и Юрий. Летописи не сообщают о Глебе потому, что, прожив 20 лет, он не принимал участия в общественно-политических событиях своей эпохи. Он нигде не княжил, не ходил в походы, жил во Владимире при отце, был религиозен и вел замкнутый, монашеский образ жизни. Поэтому сообщения о нем имеются только в церковных материалах и документах.

<sup>1</sup> Лаврентьевская летопись. Полное Собрание Русских летописей (ПСРЛ). Т. I. М., 1962. Стб. 350, 352-353.

<sup>2</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 354-355, 361-362, 364, 365.

<sup>3</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 365, 371; Новгородская первая летопись. М.; Л., 1950. С. 34; Ипатьевская летопись. ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стб. 800.

<sup>4</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 359.

<sup>5</sup> Виноградов А. История кафедрального Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1891. С. 61-62.

<sup>6</sup> Виноградов А. История... С. 24.

7 Доброхотов В. Памятники древности во Владимире Кляземском. М., 1849. С. 19, 22; Барсуков Н. Источники русской агиографии. СПб., 1862. Стб., 36, 135; Васильев В. История канонизаций русских святых. // Чтения в Обществе Истории и Древностей Российских (ЧОИДР). М., 1893. Кн. 3. С. 214; Голубинский Е. К. История канонизации святых в русской церкви. // "Богословский вестник", издаваемый Московской Духовной Академией. Сергиев Посад, 1894. № 7. С. 83-85; № 8. С. 216.

8 Леонид (архимандрит). Летопись Боголюбова монастыря с 1158 по 1770 год, составленная по монастырским актам и записям настоятелей оной обители игуменом Аристархом в 1767-1770 гг. // ЧОИДР. М., 1878. Кн. 1. С. 1-5.

9 Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., Т. I. 1962. С. 375; Т. IV. 1964. С. 109.

10 Щербатов И. М. История российская. Т. II. СПб., 1771. С. 341.

11 Екатерина II. Записки касательно Российской истории. Ч. V. Родословник князей Великих и Удельных рода Рюрика. СПб., 1793. С. 120, 122-123, 125.

12 Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., Т. II. 1963. С. 123.

13 ПСРЛ. Т. I. Стб. 292, 303, 305, 307-308, 309.

14 ПСРЛ. Т. I. Стб. 314, 340, 354, 362; ПСРЛ. Т. II. М., 1962. Стб. 382, 417; 441, 485, 488, 548.

15 Лисарев А. Киевские древние памятники. // Записки и труды ОИДР. Ч. II. М., 1824. С. 153.

16 Виноградов А. История... С. 79.

17 Виноградов А. История... С. 130-131.

18 ПСРЛ. Т. I. Стб. 282-283.

19 Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., Т. III. 1964. С. 105.

20 Погодин М. Князь Андрей Юрьевич Боголюбский. СПб., 1849. С. 4-5.

- 21 Виноградов А. История... С. 133, 134-135.
- 22 Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. СПб., 1862. С. 88.
- 23 Библиотека Соловецкого монастыря. // "Православный собеседник", издаваемый при Каз. Дух. Академии. Казань, 1858. Февраль. С. 218.
- 24 Фединцов Г. Ф. Сводный иконописный подлинник. М., 1874. С. 31.
- 25 Опись священных и достопримечательным предметам, хранящимся в особом отделении ризницы Владимирского кафедрального Успенского собора, составленная ключарем сего собора протоиереем Александром Виноградовым. // Владимирские Епархиальные Ведомости. Владимир, 1886. № 14. Часть неоф. С. 389; Ушаков Н. Н. Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губернии. Владимир, 1913. С. 59.
- 26 Орясов В. Имена Святых Мужей, родившихся в Суздальской или Владимирской стране. // Владимирские Епархиальные Ведомости. Владимир, 1886. № 7, часть неоф. С. 182.
- 27 Жития святых благоверных князей Андрея, Георгия и Глеба Владимирских Чудотворцев. Составлены ключарем Владимирского кафедрального собора протоиереем Григорием Чиховым. Владимир, 1882. С. 28-36; То же. Владимир, 1885. С. 28-36.
- 28 Серабринский И. Древне-русские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). ЧОИДР. М., 1915. Кн. 3. С. 147-148.



Таш. «Нефтяник» Зап. 1929 Тир. 520